

۳۴۴
آثار استاد حسن زاده آملی/۳

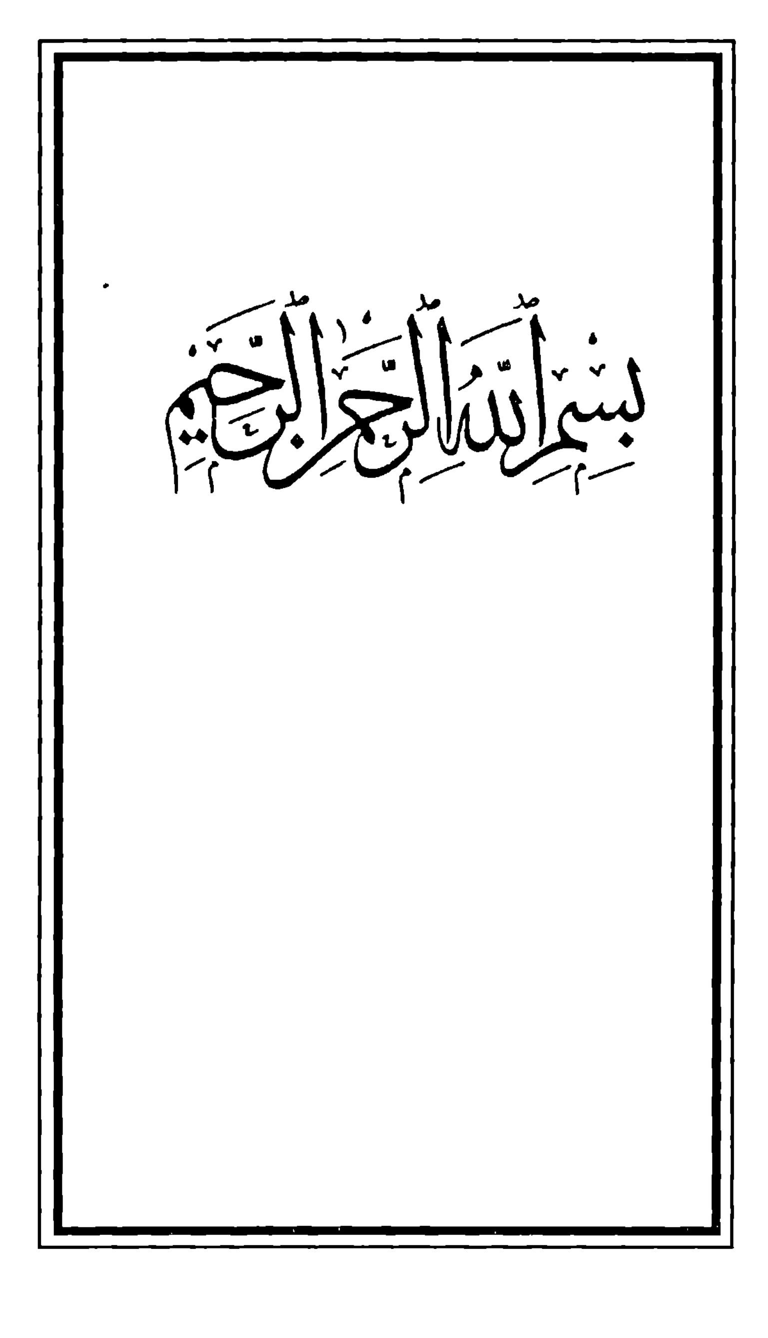
مرکز انتشارات

النور المتجلّي

في الظهور الظلّي

(تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)

آية الله حسن زاده الآملي


بسم الله الرحمن الرحيم

آثار استاد حسن زاده آملی
۳

النور المتجلّي

في الظهور الظلّي

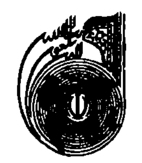
(تحقيق أنيق حول الوجود الذهني)

آية الله حسن زاده الآملي

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -
النور المتجلی فی الظهور الظلّی: تحقیق انیق حول الوجود الذهني / حسن حسن‌زاده آملی. - قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر. ۱۳۷۵.
۱٦۸ ص. (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات؛ ۳٤٤ : آثار استاد حسن زاده آملی؛ ۳)
کتابنامه
۱. فلسفه اسلامی الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات ب. عنوان
۹ ن ٥ ح /B ۱۸۹/۱

ISBN 964 - 424 - 070 - 7

شابک ۷_۰۷۰_۴۲۴_۹۶۴



مکتب الإعلام الإسلامي
مرکز النّشر

الکتاب: **النور المتجلي في الظهور الظلي**
المؤلف: **آیة الله حسن زاده الآملی**
الناشر: **مکتب الإعلام الإسلامي، مرکز النشر**
المطبعة: **مکتب الإعلام الإسلامي**
الطبعة: **الاولی /۱٤۱۷ ق، ۱۳۷٥ش**
الکمیة: **۲۰۰۰ نسخة**
السعر: **۳٦۰ تومان**

قم، شارع شهداء (صفائیة)، مکتب الإعلام الإسلامي، مرکز النشر، ص ب: ۹۱۷،
هاتف: ۷- ۷٤۲۱٥٥، فاکس: ۷٤۲۱٥٤، توزیع: ۷۳۹۲۰۰ و ۷٤۳٤۲٦

Printed in the Islamic Republic of Iran

فهرس الموضوعات

المقدمة

بسْم اللّه الرَّحمن الرَّحيم

الحمد و الثناء لمتن الأعيان، الصمد المتعالي عن ميْز الأذهان، الذي جعل الإنسان مثاله الأكمل، يحاكي عن ذاته و صفاته و افعاله عزّوجلّ؛ فبإذنه سبحانه يخلق بهمّته وجمعيّته، ويختار ما يفعل في مملكته بمشيّته. والصلوة والسلام على الرَّسول الخاتم المرزوق بالكشف الأتم؛ وعلى آله كنوز الرحمن وكرائم القرآن و ينابيع الحكم؛ وعلى جميع عباداللّه الصالحين الذين اقتفوا هَدْيَهُم، واقتدوا بهُديهم وهم خير الأُمم على الطريق الأَمم.

وبعد فيقول العبد الآمل ربَّه الغنيّ المغني واليقين الموقن، الحسن بن عبداللّه الطبري الآملي، المدعوبـ «حسن زاده آملي»: هذه وجيزة رفيع سمكها قدراً، وعظيم شأنها نفعاً، حولَ مسألة قويمة حكمية من مسائل العلم وشعبه، هي مسألة الظهور الظلّي -أي الوجود الذهني- عسى أن ينتفع بها بغاة العلم، وأن تكون ذخراً لنا يوم المعاد، وذكرى لنا عند من هو أهل لها من أولي الرشاد. واللّه تعالى جدُّه أسأل العصمة والسداد. وسُمّيت بـ «النورالمتجلي في الظهور

الظلّي» والأسماء تنـزل من السماء. وهي منضـدة على فاتحة وثلاثة فصول و خاتمة.

بيان وجه التسمية إجمـالاً أن العلم نور، والنور المتجلي هوالصورة العلمـية التي تتجلى و تظهـر في الوجود الذهني، فـالوجود الذهني ظهـور ظلي للصـورة النورية العلميـة؛ وأنّ العلـم يرجع إلى الـوجـود، والوجـود الـعـيني هـوالأصـيل المتجلي الظاهر في الوجود الذهني، فـالوجود الذهني ظهور ظلي للوجود الـعيني أيضاً؛ وأن تلك التـسمـية مومـئة إلى أن الوجود الذهني آتٍ في العلم الحصولي الارتسامي فقط، أي جارٍ في الصـورة الـعلمـيـة المحاكـيـة عـن الخـارج، دون العلم الحـضـوري، و إن كـان العـلم مطلقـاً بوجـه آخـر يرجع إلى الحضـوري، وسيـعلم تفاصـيل كل واحد منهـا بعون المفـيض على الإطلاق.

الفاتحة

في تحرير موضوع الرسالة

في تحرير موضوع الرسالة

فنقول أولاً: إن مبحث الوجود الذهني عقبة كئود جدآً، وإنّ كثيراً من المباحث الحكمية كالبحث عن العلم واتحاد العاقل بمعقوله، وسيّما أحوال الإنسان بعد خروجه من هذه النشأة أعني بها مباحث المعادين الجسماني والروحاني مبتنٍ على هذا البحث على نهج الحكمة المتعالية القويم المستقيم الذي سلكه هذه الرسالة، وسيأتي بيان ابتناء المعاد الجسماني على مسألة الوجود الذهني في الأصل الحادى عشر من الفصل الثاني من هذه الرسالة. ومن إيماضات صدر أعاظم الفلاسفة الإلهية في الشواهد الربوبية أنّ لهذه المسألة على هذا الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني، وكثيرٍ من المقاصد الإيمانية(ص٢٣ط١). واللّه سبحانه مسهِّل السبيل والهادي إلي الدليل، كما هو منّاح الغيوب وفتّاح القلوب. فدونك تحرير محلّ النزاع:

لاشبهة في أن النار مثلاً لها وجود به تظهر عنها أحكامها و تصدر عنها آثارها من الإضائة والإحراق و غيرهما، وهذا الوجود يسمّى وجوداً عينياً و خارجياً وأصيلاً، و هذا مما لانزاع فيه.

إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لاتترتّب به عليها تلك الأحكام والآثار أولا؟ وهذا الوجود الآخر يسمّى وجوداً ذهنياً و غير أصيل. وكثيراً ما يعبّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلّي أيضاً. وهذا الظهور الظلّي هو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية ممّا ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها، لا من حيث إنها ممّا ينظر فيها وملحوظة في نفسها كما سيأتي بيانه من ذي قَبَلٍ، ويعلم أن إثبات الوجود الذهني قول بتحقق العلم بماهيات محفوظة في الوجودين بعينها، وهو القول بحصول العلم بحقيقة الأشياء في الجملة.

ثمّ لايخفي عليك أن حقائق الأشياء حاضرة عند الأذهان العالية ـ أعني بالأذهان هذهالمباديءالمفارقة عن قيود الطبيعة المادية و أحكامها ـ على نحوأتم واشمخ من الظلّي، أي العلم هناك فوق الظلّي الذهني هاهنا؛ فالتعبير عن العلم بالوجود الظلّي أنما يصح بالنسبة إلى علم الأذهان السافلة بالأشياء الخارجية، أي الوجود الذهني الذي هو موضوع البحث فهو بالحقيقة ماهيةالشيءوصورته الحقيقية المقيسة إلى الخارج.

اعلم أن علم النفس مطلقا حضوري، ولكن الصور التي أنشأتها على وزان الأعيان الخارجية وهي حاكية عنها تسمّى بلحاظ

المحاكاة علماً حصولياً و وجوداً ذهنياً. والحصولي مقسم التصور والتصديق، فالعلم الحصولي محاك دون الحضوري. وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في العين الخامسة والثلاثين من كتابنا عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون في شرح العيون، وسيأتي بعض الإشارات إليهمافي هذه الرسالة أيضاً.

تبصرة - إن البحث عن الوجود الذهني هو في الحقيقة البحث عن كيفية إدراكنا الأشياء ومطابقة صورها العلمية بها. وإن شئت قلت هوالبحث عن كيفية علمنا بالأشياء و تعقلنا إياها ونحو مطابقة صورها العلمية بها، فإن الإدراك والعلم والتعقل بمعنى واحد. ولذا كان صاحب الأسفار قد أتى بالبحث عن الوجود الذهني في تعليقاته على الشفاء حول الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء في العلم. (ج٢ ط١ ص٣٦١).

وكذلك الشيخ قد أتى بالبحث عن علمنا بالأشياء في الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات في البحث عن كيفية إدراكات النفس أي في علم النفس بذاتها و بغيرها فتبصر.

ثم اعلم أن الإدراك مطلقا يؤول إلى التعقل، وحققنا البحث عنه في العين السابعة والثلاثين من «عيون مسائل النفس» و شرحها «سرح العيون في شرح العيون».

ثم قد أشرنا آنفاً إلى أن مسألة الوجود الذهني من شعب مسائل العلم، وسيأتي في آخر الفصل الثاني بيان وجه استقلالها و امتيازها عن مبحث العلم فارتقب.

الفصل الأول

أصُول مستنبطة من
الصحف النورية الحكمية

الفصل الأول

يحوي رموزاً هي أصول مستنبطة من الصحف النورية الحكمية سيّما ممّا فاض من قلم صاحب الأسفار وهي مايلي:

١ ـ أصل: الوجود هو الأصل، وله الوحدة الكبرى وحدةً حقةً ذات مظاهر أوذات مراتب. وهو المجعول بالذات على الوجه الوجيه الذي ذهب اليه أهل التوحيد الصمدي الراسخون في الحكمة المتعالية كما حققناه في رسائلنا المطبوعة الثلاث: «الجعل، والوحدة في نظر العارف والحكيم، وأنّه الحق». وكلّما كان الوجود أقوى كانت آثاره أشدّ وأكثر وأقوى كالعقل الأول نزولاً، وكالنفس المكتفية صعوداً فإنّ الوجود يتفاوت شدةً وضعفاً وكمالاً ونقصاناً.

ثم ان حقيقة الوجود متعالية عن أن تكون لها صورة ذهنية مطابقة لكُنْهها، والذي في الذهن ـ أي مفهوم الوجود ـ يكون وجهاً من وجوهها لا كُنْهاًلها، وهو حكاية الوجود لاعينه، فيعرضه العموم والكلية كسائر الأمور الذهنية.

تبصرة ـ إذا كانت الجوهرية حال الماهية فمعناها أنها مستغنية

في ألوجود الخارجي عن الموضوع، فالباري جل ذكره مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه وجوداً صمداً قيوما بذاته لابنحو خاص من الوجود؛ وأما إذا كان المراد بالجوهر الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالامكان والوجوب، والنقص والكمال. والمراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لايتجاوزه، وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات وأشياء أخرى، والواجب جل ذكره لا يحد بحد ولاينتهى إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل و «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»؛ وأما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن فبالاستغناء عن الموضوع له، وعدم الاستغناء لها.

خلاصة هذا الأصل هي أنّ الوجود هو الأصل وهو المجعول بالذات أي الوجود الحقيقي هو الأصل في التحقق لاينتقل من نشأة إلى نشأة، وكذلك آثاره، فالخارجي خارجي أبداً، والذهني ذهني أبداً.

ب ـ **أصل**: الفصل الحقيقي هو الوجود، والوجود فوق المقولة أي انه ليس بجوهر ولاعرض، فلايجب أن يكون فصول الجواهر جواهر بحسب ماهياتها حتى لايلزم أن يكون لكل فصل فصل إلى غير النهاية وإن صدق مفهوم الجوهر على تلك الفصول صدق اللوازم العرضية.

والوجود هو النور الحقيقي على اصطلاح الشيخ الإشراقي فقال: النور حقيقة بسيطة لاجنس لها ولافصل.

توضيح ذلك أن الحكماء قد أطبقوا على أن الجنس بالقياس إلى

فصله عرض لازم كما أن الفصل بالقياس إليه خاصة؛ ثم ذكروا أن الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة؛ فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها، بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لايدخل في ماهياتها، ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه، وإن صدق عليها معناه صدقاً عرضياً.

لايقال: عدم كونها جواهر في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت إحدى المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض. وبعبارة أخرى القضية منفصلة حقيقية فإذا لم يكن الفصل جوهراً فهو عرض فلزم أن يكون حقيقة واحدة جوهراً وعرضاً في وجود واحد لاتحاد كل نوع مع فصله.

لأنا نقول: لانسلم ذلك، ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوّم نوع جوهري من العرض فإنّ هاهنا أشياءَ كثيرة ليست داخلةً تحت المقولات العشر، وكذا أعراضاً غير داخلة في المقولات التسع كالنقطة والوحدة، وبالجملة أنّ الماهيات البسيطة خارجاً و عقلاً ليست واقعةً في ذاتها تحت شيءٍ من الأجناس، ولايقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ الرئيس في الفصل السادس من المقالة الأولى من قاطيقورياس منطق الشفاء في إفساد قول من قال: إن شيئاً واحداً يكون عرضاً وجوهراً من

وجهين (ج١ ص٤٥ط مصر)، فإن المراد من انحصار الأشياء فيها أن كل ما من الأشياء له حدّ نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، ولا يجب أن يكون لكل شيء حـــدّ وإلا يلزم الدور أو التسلسل، بل من الأشياء مايتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود وكثير من الوجدانيات.

تبصرة: إنّ المتكلمين حصروا العرض في احدى وعشرين مقولةً؛ وبعض الأوائل جعل أجناس الممكنات منحصرة في أربعة: الجوهر والكم والكيف و النسبة، كما في المسألة الأولى من الفصل الخامس من المقصد الثاني من كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد (ص٢٠٢ بتصحيح الراقم و تعليقته عليه).

قال بعض: «إن أرسطو لم ينصّ صراحةً على عدد مقولاته، بل عرض لها في مناسبات مختلفة ذاكراً بعضها ومهملاً بعضها الآخر، ولم يصل بها إلى عشر إلاّ في كتابي المقولات والجدل، ولكن تلاميذه وأتباعه اعتبروا هذا الرقم مقدّساً، وذادوا عنه بكل قواهم وخاصة ضدّ الرواقيين الذين وقفوا بالمقولات عند أربع فقط، وابن سينا في إخلاصه لأرسطو يرعى هذه القداسة ويدافع عنها».

ولكن أنت بما قدمنا من أنّ المراد بانحصار الممكن فيها هو أن كلّ ما من الأشياء له حدّ نوعي فهو مندرج تحت واحدة منها بالذات، تعلم أن ذلك البعض لم يصل إلى لبّ المقال بحصر المقولات في العشر.

بُنيان: فاذا عرفت أن الفصل الحقيقي الذي هو الوجود الحقيقي ليس بجوهر ولا عرض فاعلم أن الأشياء كلّها هالكة مضمحلّة فانية

في الوجود، والوجود هو الحقيقة الحقة الواحدة بالوحدة الحقة، وهو هو لاهو إلاّهو، شهداللّه أنه لا إله إلاهو؛ فالتعينات مرتبة عن حقيقة الوجود الصمدي وظهورها بضرب من المجاز والتبعية؛ هو الأول والآخر والباطن، وهي مرآة ظهوره، والمرآة بما هي مِرآة فانية في المتجلِّي فيها، فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو أعلى، فلا حجاب بينه وبينك إلا عينك، فارفع بما هو همّك حتى يظهر لك ماهو المهمّ.

تبصرة: إن لفظة الطبيعة تطلق في الكتب العقلية والصحف العرفانية على الوجود الصمدي تعالى شأنه، وعلى وجود الممكنات، وعلى الممتنعات أيضاً، ففي كل مورد يجب أن تفسّر بما يناسب معنى ذلك المورد فلا تغفل. وفي هذه الرسالة أيضاً يأتي اطلاقها على كل واحد من المعاني الثلاثة.

ج ـ أصل: قدتكون لما هية واحدة ومفهوم واحد أنحاءٌ من الوجود والظهور، وأطوارٌ من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، وبعضها يترتب عليه من الآثار والخواصّ مالايترتب على غيره؛ فالماهية الواحدة في أنحاء الوجودات محفوظة، وإن شئت قلت: الذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة، و وجود كل موطن لاينتقل من موطنه فالخارجي خارجي دائماً، والذهني ذهني كذلك. فعلم بذلك الأصل أنّ الإختلاف بين الموجود العيني و بين الموجود الذهني بالوجود دون الماهية. و في آخر الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والاعراض من الاسفار، انما جاز أن تكون

لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشئات مختلفة، كيف وقدترى معنى واحداً في هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلالي تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركة بين الملك والحيوان؛ وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الخلل، وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بينَ الفلكيات والعنصريات وجسمية الفلك في القوة والشدة كما قال تعالى: وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً، وقال: وبنينا فوقكم سبعاً شداداً، وقال في حق الأرض وما يتركّب منها: كل من عليها فان، إنّك ميت وانهم ميتون؛ فالمعاني الجوهرية وإن كانت في موضوع الذهن كمايراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنية في الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهراً بهذا المعنى(ج٢ ط١ ص٨١).

خلاصة هذا الأصل أنّ الماهيات عارضة لوجوداتها في المواطن، ومحفوظة في أنحاء الوجودات.

تمثيل: ذلك مثل أن الشخص الانساني له أبدان طولية في النشئات، والتفاوت بينها بالشدة والضعف أي بالكمال والنقص، والتفاوت بالنقص والكمال ليس تفاوتاً نوعيّاً على ماحققناه في كتابنا عيون مسائل النفس وشرحه. وفي معاد غررالفرائد:

كوناً أشدّيةً أضعفيةً خالَفَ والماهيةُ الماهيةُ

وينبغي الاهتمام التام بالنيل إلى ما في هذا الأصل من أن لماهيةٍ واحدة ومفهوم واحد أنحاءً من الوجود والظهور حتى يعلم معنى

حصول صور الأشياء عندالعقل. وكثيراً يأتي الإنكار وعدم التصديق بحقيقة أمرٍ من جهة عدم التصور الصحيح في ما يبتني عليه ذلك التصديق. وقد ترى في بعض المسفورات إنكار بعض الناس الوجود الذهني، وليس إلالعدم إدراكه فهم هذا المطلب الأهمّ القويم، وسرّ هذا الأصل الحكيم.

تمثيل آخر - إن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة؛ يوجد تارةً مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادّة متبرّءاً عن الكون والفساد والتغيّر فعّالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها؛ ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادّة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً وساكناً وكائناً و فاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر؛ ويوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من ذينك الصنفين، وهذا الطور الآخر من الوجود هو الوجود الذهني والظهور الظلّي كالصور التي يتوهمها الإنسان. وانما كان الوجود الذهني أضعف من ذينك الصنفين حيث لايكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كتلك الصور التي يتوهمها الإنسان. فهذه الصور من حيث إنها قبال الصنفين الأولين ومحاكية عن الخارج فهي وجودات ذهنية، وأما من حيث إن تلك الصور متحدة بالنفس اتحادَ المدرك بمدركه فهي من هذه الحيثية جواهر مجرّدة خارجية وصور علمية وراء المادة ليست بذهنية، فكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لاتجاهَ النفس الناطقة، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخارجية.

والغرض كما أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة له أطوار من

الوجود، كذلك لغيره من ماهية واحدة و مفهوم واحد انحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره.

تبصرة: إنما يعبّر عن عدم صحة انتقال موجود و آثاره من نشأة إلى أخرى بعدم صحّة التجافي، فاذا رأيت في الصحف الحكمية والعرفانية التعبير بعدم صحة التجافي، أوأنّ التجافي محال فاعلم أنهم يعنون بذلك أنّ الأسماء التكوينيّة توقيفية ـ أي لا يصحّ خروج اسم كوني عن مرتبته.

وبعبارة أخرى أنّ توقيفية الأسماء في منظرهم الأعلى هي أنّ كلّ كلمة وجودية في مرتبتها الخاصة بحسب النظام الكياني الناشي من النظام العلمي العنائي الربّاني، فلكل منها مقام معلوم لا تتجافى عنه ولا تتبدّل ولا تتحول؛ وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في كتابنا «سرح العيون في شرح العيون».

تبصرة أخرى: اعلم أن مدار الإشكالات على الوجود الذهني أنما هو على انسحاب الآثار التي هي لوجود الماهية الخارجي إلى وجودها الذهني أيضاً، فلمّا دريت أن الماهيات في أنحاء الوجودات محفوظة وهي عارضة للوجود في كل موطن بحسبه علمت أن الآثار الخارجية مسلوبة عن الوجود الذهني وبالعكس، كما وصّينا الإهتمام بنيل ذلك آنفا فتبصّر.

ثم اعلم أن حقيقة العلم مرجعها إلى نحو من الوجود به ينكشف الأشياء. وليس العلم منحصراً في الكيفية النفسانية، بل له مراتب

فإنه حقيقة مقولة بالتشكيك فمرتبة مفهوم مصدري يؤخذ منه تصاريفه، وأخرى كيفية نفسانية، وأخرى جوهر قائم بنفسه فإما جوهر جسمي أو نفسي أو عقلي، وأخرى واجب الوجود عزّ شأنه، لكن الكلام في الوجود الذهني في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية به ينكشف المعلومات، ولا شك انه أمر حادث في أنفسنا عارض لها بعد مالم يكن، ومعلوم أنه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية.

والعلم بهذا المعنى لايلزم أن يكون متحداً مع المعلوم، والذي يتّحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة على نفسها أو على غيرها.

إنما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس، هل هو بنحو الحلول فيها أولا؟ والحق انها ليست حالّةً فيها لما ستسمعه في الأصل الثامن.

إيضاح: انّ علم شيء بشيء على بعض الوجوه فإمّا أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم المجرد ومن هو فوق ذلك بذاته ـ أي سواء كان مجرداً من المادة، أومن الماهية أيضاً ـ فالمعلوم بالذات هو العالم، أي ليس نحو علمه بالماديات مثلاً فانّ المعلوم بالعرض خارج عن صقع الذات، وسيأتي بيان المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض في الأصل التاسع.

وإما أن يكون المعلوم ارتسامياً، والمعلومات الإرتسامية أوصاف ناعتية للعالم بها حتى قالوا إنها أعراض حالّة في النفس.

وإمّا أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية مثلاً فإنّها من

منشئات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله المبدع إياه، فهي باقية بإبقاء النفس إيّاها و توجّهها بها، و متى أعرضت عنها زالت وعدمت، وعلى هذا ملاك قيام ماسواه سبحانه به وعلمه به، وسيأتي مزيد ايضاح في الأصل الثامن.

فاعلم أن مايستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلاّ أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهويّاتها و شخصياتها وإلاّلكان الوجود الذهني بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا خلف؛ فإذاً مؤدّى الدلائل حضور معاني الأشياء وماهياتها في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لافرده، والحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه. ولذا فسّر المتأله السبزواري الشيىء في بيته:

للشيىء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان

بالماهية، وكذا قوله بنفسه بماهيته. والكون هوالوجود. أي للماهية غير وجودها في الأعيان الخارجية، وجود آخر بنفسها لدى الأذهان، وذلك لما دريت في صدر هذا الأصل أنما قديكون لماهية واحدة أنحاء من الوجود. فالموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية؛ ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياءفي الخارج أعيان، وفي الذهن صور.

وبالغور في هذا الأصل يعلم أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها، بل المقولات إما عين تلك المعقولات الذهنية إن كانت

أجناساً، أو مأخوذ فيها إن كانت أنواعاً. مثلاً اذا تعقلت طبيعة الانسان ليس المعقول منها فرداً منها نحو زيد الخارجي الذي فرد منها، فذلك المعقول من طبيعة الانسان هو معنى الإنسان فقط لا أنه فرد من أفرادها كأفرادها في الأعيان فافهم. وأنت تعلم أن مفهوم الجوهر مثلاً جنسٌ عالٍ لما تحته، ولوكان ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفس الجوهر لكانَ ذلك الفردمركباً من الجوهر وشيىء آخر يتقوم به كما أن كلّ فرد كذلك فلم يكن مافرضناه جوهراً مطلقاً فليس ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفسه. وفي العين الثانية والخمسين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحه «سرح العيون في شرح العيون» بعض الإشارات الحكمية المنيفة حول هذا الأصل.

د ـ **أصل**: الماهيات والأعيان الثابتة بمعنى واحد، والأولى اصطلاح فاسفي، والثانية اصطلاح عرفاني. ويعبّر عنهما بالصور العلمية أيضاً كما نصّ به الشيخ الاكبر في الفصّ الموسوي من فصوص الحكم، والعلامة القيصري في شرحه عليه (ص٤٤٨ ط١ ـ ايران). و وصف الأعيان بالثابتة للتمييز بين الصور العلمية وبين الأعيان الخارجية فقط، لا أنّ الثبوت في مقابل الوجود فإنّ الثبوت مساوق للوجود؛ فقولهم: «الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود، وإنها لم تظهر ولا تظهر أبداً و إنّما يظهر رسمه» عنوا بأنها من حيث إنها أعيان ثابتة و صور علمية ماشمّت رائحة الوجود الخارجي ولن تشم قط، سواء كانت ثابتة في الوجود الصمدي الواجبي بوجودها الجمعي الأحدي، أوثابتة في الأذهان العالية والسافلة من المفارقات

والنفوس الكلّية الطولية، وفي الأذهان العاقلة من عقول الآدميين مثلاً، فانهم يعبّرون عن تحقّق الكلمات النورية الوجودية في عوالمها العالية والدانية بوجودها في الأذهان العالية والسافلة، كما قال صاحب الاسفار في الفصل الثاني عشر من المنهج الثاني من المرحلة الأولى منه: «إنّ شيئاً من الماهيات في وجوده العلمي أي في وجوده في علم الباري تعالى أو ارتسامه في بعض الأذهان العالية ...» (ج١ ط١ ص٤٨) لأنّ المراد من الأذهان العالية هوالمفارقات النورية من العقول والنفوس الكلّية. ونحو ما قال المتأله السبزواري في مباحث الألفاظ من اللئالي المنتظمة في أنّ لكل أمر وجودات أربعةً عينياً و ذهنياً ولفظياً وكتبياً ماهذا لفظه: «وفي الذهني الكون في الأذهان العالية، والكون في الأذهان السافلة؛ وفي الكون في الأذهان الآدميين الكون في العاقلة والكون في الوهم والخيال والحس المشترك (ط الناصري ص١٠).

تتمة: بما حققناه في هذين الأصلين علمت أن الأحوال التي ادّعتها الأشعرية، وثبوت المعدومات التي ادعتها المعتزلة بمعزل عن التحقيق والحق. وقد تفردنا في المقام بالتحقيق الذي حرّرناه في تعليقاتنا على كشف المراد (ص٤٤٤ ط قم) فليس لأحد أن يقول: إن الوجود الذهني لشيىء عند الحكماء بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة؛ وذلك لمادريت من أن انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والأوعية، إنما ذلك شأن ماهيات كلية تكون أنحاء

الوجودات وأطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها و حقيقتها؛ فالموجود في الذهن هوية مكتنفة بالمشخصات الذهنية، واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخّصه، بل معنى ذلك أن بعد تجريد الماهية المقرونة بالتشخص ولوازمه إذا جردت عنها يكون عين مايقترن بشخص آخر منها.

٥ ـ أصل: انّ القائلين بالأشباح ذهبوا إلى أنّ الحاصل في الذهن من الأشياء أشباحها وأظلالها المحاكية عنها نوعَ محاكاةٍ كمحاكاة اللفظ والكتابة ونقوش الأشياء المرتسمة وعكوسها في الخارج إلاّ أنّ محاكاة اللفظ والكتابة للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية لها بحسب الطبيعة كمحاكاة صورة الشمس في المرآة أو في الماء للشمس العينية، ونقش الفرس على الجدار مثلاً على الفرس الخارجي.

ثم قولهم هذا هوالمذهب الجامع بين الدليلين على رأيهم. ولكن هذا الجمع على وزان الجمع بين الأقوال المتعارضة في اصول الفقه؛ وذلك لأن أحد الدليلين دالّ على أنه يوجد في ذهننا عند تصورنا الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ايفاءً لحق الوجود الذهني الذي هو الصورة العلمية.

وثاني الدليلين هو قولهم لايسوغ لنا أن نقول إن تلك الحقائق العينية بأعيانها موجودة في الذهن لورود الإشكالات المذكورة في مبحث الوجود الذهني عليه.

فلمّا كان الدليل الأول دالاًبوجود أمر في الذهن محاك

للحقائق الخارجية؛ والثاني دالاً على عدم وجود تلك الحقائق بأعيانها في الذهن، فالوجه الجامع بينهما أن نقول: إن الموجود في الذهن هو شبح الموجود الخارجي وظلّه المحاكي عنه، فهو هو، وهو ليس إياه؛ فلا يلزم الإشكالات الواردة على الوجود الذهني من كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو جوهراً و كيفاً، أو نحوهما، وذلك لأنّ بقاءً الذاتي في نحوي الوجود فرع بقاء ذي الذاتي، وعلى القول بالشبح لايحصل بنفسه وماهيته في الذهن.

ولك أن تقول في الردّ على القائلين بالشبح أن أدلّة الوجود الذهني دالّة على أنّ صور المعلومات بأنفسها حاصلة في الذهن، و النقوش الكتبية والرسمية والهيئات الصوتية أي الألفاظ مبائنة لها، ونقوش الأشياء كنقش الفرس مثلاً ليست ماهيات الأعيان الخارجة؛ والصورة الذهنية يجري عليها أحكام المعلوم العيني ويحمل عليها ذاتياته و عرضياته، والكتبي واللفظي والنقوش المرتسمة ليست كذلك، والشبح يغايرذا الشبح في الماهية ويوافقه في بعض الأعراض كنقش الفرس على الجدار، فأين الجمع بين الدليلين؟ بل هورفض الدليلين وأخذ مذهب ثالث.

على أنّ من المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالاتٍ لأنّ العلم بالشيء انكشافه بما هو عليه، وإذا عزب شيىء من مقوِّماته لم تكن هذه الماهية تلك الماهية.

نقد و تحقيق ـ قال المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد ماهذا لفظه: «والموجود في الذهن أنما هو الصورة المخالفة في كثير من

اللوازم». والشارح العلامة الحلّي شرحه على مذهب القائلين بالشبح بقوله: «أقول: هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني. وتقرير استدلالهم: انّه لو حلّت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حارّاً بارداً أسود أبيض فيلزم مع اتّضاف الذهن بهذه الأشياء المنفية عنه، اجتماع الضدّين. والجواب أن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها، والتضاد أنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها» (ص٢٨ بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه).

أقول: الماهية عبارة أخرى للصورة العلمية، فإذا لم تكن ماهية الحرارة مثلاً حاصلة في الذهن كان العلم بها جهلاً. وصورة كل شيء هي فعليته، فتفسير الصورة بالمثال ليس بصواب. ثم الصورة المخالفة في كثير من اللوازم لاتنافي تحقق ماهية الشيء لدى النفس مع كون تلك الماهية الذهنية هي تلك الماهية الخارجية بعينها، وإن كانت لوازم الوجودين الخارجي والذهني متخالفة؛ فالماهية واحدة، والتعدد أتى من قبل الوعائين الخارجي والذهني، أي تخالفهما في لوازم الوجودين، والماهية واحدة في مراتب الوجود الطولية. والمحقق الطوسي ناظر في عبارته إلى الوجود الذهني على الوجه الوجيه الذي يحقق ويبرهن في هذه الرسالة.

حدس ثاقب نوري: قال المحقق اللاهيجي في الشوارق: «المشهور أن للقائلين بالوجود الذهني مذهبين:

أحدهما القول بأنّ معنى وجود الأشياء في الذهن هو حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصّورة المنقوشة من الفرس مثلاً في الجدار؛ وهذا القول للقدماء.

وثانيهما القول بأنّ حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن؛ وهذا القول للمتأخرين.

فالأولون إذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن أرادوا بها شبحه و شبيهه، والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته.

وأنت خبير بأنّ الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني أنما دلالتها على وجود حقائق الأشياء وماهياتها في الذهن لا الأمر المغاير لها في الماهية، الموافق لها في بعض الأعراض، فإنّ الحكم على شيء أنما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لاثبوت أمر مغائر له وإن وافقه في بعض الأعراض.

فالحق أنَّ ماهيات الأشياء لمّا لم تظهر عنها آثارها ولم تصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح لأنَّ شبح الشيء لايصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنَّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن، وأنّ هناك مذهبين» انتهى.

أقول: إن ما أفاده صاحب الشوارق من توجيه مذهب القدماء وجه وجيه وحدس ثاقب، وأنا مشارك له في هذا الحدس النوري.

فاعلم أن المثبت في الأحكام الإيجابية الصادقة هو حقائق الأشياء لاماكان موافقاً لها في بعض الأعراض كالصور المنقوشة من الفرس

مثلاً على الجدار. وهؤلاء العظماء من قدماء الحكماء قد أثبتوا الوجود الذهني ببراهين منها أن ثبوت شيىء لشيىء فرع ثبوت المثبت له، وإذليس في كثير من القضايا الإيجابية الصادقة في العين فهو حاصل في الذهن. ثم هذا المثبت له الذهني الموضوع للأحكام الإيجابية الصادقة هو حقائق الأشياء و صورها العلمية لا أشباحها المشابهة لها في بعض الأعراض. و ما نقل عنهم في بيان مذهبهم من أنهم زعموا أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته وذاته، وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته، فلا يخلو من دغدغة. وكذا ما نقل عنهم من أنهم قائلون بأنّ الحاصل في الذهن ظلٌّ من المعلوم وانموزجٌ له، له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلاّ أن محاكاتهما للمعاني بحسب الوضع، ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبع.

والمتدرِّب في أقوال القدماء يُجلُّهم عن أن لم ينالوا بأمثال هذه الأمور، كيف لا وأدلّة الوجودالذهني دالّة على أن للمعلومات بأنفسها وجوداً في الذهن لا أمر آخر مبائن لحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية، إذ لايقول أحد إن كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيدبعينه، بخلاف صورته المدركة فإنه يجري عليها أحكامه، ويحمل عليها ذاتياته و عرضياته.

على أن كلماتهم قد تداولتها أيادي المترجمين في بُعد العهد وطوله، وإنّما يفي حق الترجمة المتوغل في الفن جداً وهو قليل انما يأتي واحد بعد واحد. وجملة الأمر أن القدماء ما عنوا من الشبح

إلاّ ما حكم به ذلك الحدس النوري و إن لم نجد لذلك شواهد ظاهرة من كلماتهم. بل يمكن أن يقال إن طائفة من الأقوال شواهد لذلك التوجيه الوجيه، مثل قولهم في المثل النورية المفارقة فانّ التعبير عن تلك المفارقات النورية بالمثل مقرِّب التوجيه إلى الواقع ومؤيد له.

ومثل قول صدر المتألهين في الإشراق التاسع من الشاهد الثاني من الشواهد الربوبية حيث قال: النفس الانسانية مادامت في هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقلية الذوات، المفارقة الوجودات تعقلاً ضعيفاً، ولأجل ضعف الإدراك يكون المدرك وإن كان قوياً شديد القوّة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولي بذلك المدرك العقلي لأنها أشباح لحقيقته ومثل لذاته (ص٢٢ ط١ على الحجر) فتدبَّر.

ومثل قول المتأله السبزواري في بيان كيفية الإبصار على رأي صدرالمتألهين حيث قال في غرر الفرائد: «انه ـ قدس سرّه ـ بجعل النفس وإنشائها بحول اللّه تعالى وقوته صورة مماثلة للمبصر بالعرض، مجردة نوع تجرد عن المادة الخارجية حاضرة في صقع النفس و عالمها ...» (ص٢٨٤ ط الناصري).

و ـ **أصل**: الحمل ذاتي أوَّلي، وشائع صناعي. فالمحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتاً وماهية فالحمل ذاتي أوَّلي، وإلاّ فشائع صناعيّ. فقولك الإنسان إنسانٌ تنبيهاً للَّذي يجوِّز أن يفقد الشيءُ نفسَه، حمل أولي ذاتي. وكذلك حمل كل حدّ تامٍّ على محدوده حملٌ أوليٌّ ذاتيٌّ؛ مثل قولك: الإنسان حيوان

ناطق. وأمّا الرسوم فكلها حمل شائع صناعي وإن كان بعض أجزائها ذاتياً للموضوع، كقولك: الإنسان حيوان ضاحك؛ كما أن كل قضية كان الإتحاد بين الموضوع والمحمول بمجرد الوجود فقط فالحمل فيها شائع صناعيّ. والحمل الشائع الصناعي يسمّى بالحمل المتعارف والحمل العرضي أيضاً.

توضيحُ ذلك: أن الحمل مطلقاً سواء كان ذاتياً أو عرضياً أي صناعياً يقتضي تغايراًمّا بين المحكوم والمحكوم عليه، وكذايقتضي مناسبةً ما بينهما ليكون الحمل مفيداً؛ فلوكان التغاير تامّاً، أو المناسبة تامّة لاينعقد الحمل مفيداً. فالحمل الأولي الذاتي يعنى به أن الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهية المحمول ومعناه، ولا يقتصر فيه على مجرد الإتحاد في الوجود كما يقتصر عليه في الحمل الشائع الصناعي، بل يراد به أن مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد أن يلحظ بينهما نحو من التغاير كالإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود، أو غير ذلك كملاحظة الشيىء بحيث يمكن أن يكون غيره في ذاته، أو يمكن أن يسلب عن نفسه، وملاحظته لا كذلك بل كما هو هو، كقولهم في مبحث الماهية: الإنسان من حيث هو إنسان إنسان لاغير؛ وفي مبحث الجعل: ماجعل المشمش مشمشاً بل جعل موجوداً، فإنّ المشمش مشمش في ذاته إذثبوت الشيىء لنفسه ضروري، وسلبه عن نفسه محال.

وبتحرير آخر أن الحمل والاتحاد بين الشيئين قديكون ذاتياً أوّلياً مبناه الإتحاد بينهما في المفهوم والعنوان؛ وقد يكون عرضياً متعارفاً

معناه الاتحاد بينهما في الوجود دون المفهوم، سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كلياً كما في القضايا الطبيعيّة، أو يكون أفراداً كما في القضايا المتعارفة، وهي أعمّ من أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع أو عرضياً، فالحمل في أحدهما بالذات و في الآخر بالعرض.

ثم انه قد يصدق معنى على نفسه بأحدالحملين، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك الباري وعدم العدم وأشباهها، بل مفهوم الحركة والزمان والإستعداد والهيولى ونظائرها. ولهذا اعتبروا في شرائط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات ـ أي الشروط الثمانية المشهورة ـ هي وحدة الحمل فإنّ كلاً من المذكورات يصدق على نفسه ويكذب عنها ولكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر؛ كقولك الجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي، وليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف، ومفهوم الحرف حرف بالأول واسم بالثاني. وكقولك: الضاحك كاتب فإنّه صادق بالحمل الصناعي، وكاذب بالحمل الأولي؛ وعلى هذا القياس في ما أشرنا إليه.

اعلم أن هذا الأصل نافع جداً وبه ينحلّ كثير من الإشكالات المختصة بالتعمّل كما سيتّضح لك.

وإنما سمّي الأول حملاً ذاتياً إذ لايجري ولا يصدق إلاّ في الذاتيات؛ وأوّلياً لكونه أوليّ الصدق والكذب.

وسمّي الثاني شائعاً صناعياً و حملاً متعارفاً لأنه الشائع المتعارف

في صناعة المحاورات والمخاطبات والمكاتبات من التصنيف والتأليف وغيرها مطلقاً؛ و حملاً عرضياً لكونه مقابلاً للحمل الذاتي.

ثم بما تقدم من التحقيق في الحمل دريت أنّه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه، وبين كونه ممّا يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة وممتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كل واحد منها نقيضه بحسب المفهوم هذا.

ز ـ أصل: القضايا الحملية إمّا حمليات بتية، وإماحمليات غير بتّية: أمّا الحمليات البتية فهي قضايا لايكون الحكم فيها على المأخوذ بتقديرمّا بأن يكون التقدير من تتمّة الموضوع؛ وأما الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتّية. فبذلك التعريف يعلم وجه تسميتها بالبتّية وغيرالبتّية.

وحيث إن التقدير من تتمة الموضوع تتميز الحمليات الغير البتية من القضايا الشرطية لأنّ التقدير في الشرطية بين المقدم والتالي في الحكم، فالحمليات الغير البتية وإن كانت مساوقة للشرطية ومؤوّلة اليها لكنّها غير راجعة اليها كما يظن.

وعلى بيان آخر أن الموضوع في القضايا الحملية الغير البتّية وإن كان مؤولاً في المعنى إلى قضيّة شرطية ولكن المقدّم والتالي جزء ان للموضوع.

مثلاً إذا قلنا: «شريك الباري ممتنع وجوده» فمعناه أن الشيء الذي لوفرض أنه موجود لصدق عليه شريك الباري، وينطبق عليه

هذا المفهوم فهو ممتنع وجوده ولايمكن له التحقّق أصلاً؛ فقولنا: «لوفرض أنه موجود لصدق عليه شريك الباري» مقدم وتال وكلاهما جزءان للموضوع. فهذه القضايا الحملية الغير البتيّة وإن استلزمت باعتبار المذكور قضية شرطيّة ولكنّها غيرها لأنّ تلك الأجزاء المؤوّلة إلى صورة القضية الشرطية من تتمة فرض الموضوع فكأنها أجزاء الموضوع.

ثم إن الموضوع في كل واحدة من أمثال هذه القضية من الممتنعات الكلية من حيث إنه موجود في الذهن ومخلوق مصنوع للنفس ممكن من الممكنات، وعنوان لكل واحدة من تلك الحقائق الباطلة، ومناط صحة كون مفهوم عنواناً لماهية من الماهيات أن يحمل عليه المفهوم منها حملاً أوّلياً، وإن لم يحمل عليه حملاً شائعاً صناعياً.

تبصرة: الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات ـ نحو قولنا: واجب الوجودتشخصه عين ذاته، و واجب الوجود وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة، وأمثالهما من القضايا الأخرى ـ من قبيل القضايا الحملية الغير البتية أيضاً.

توضيحه أن عين الخارج التي هي متن الوجود وصريحه و ناصعه هو الصمد الذي لايدرك بالأذهان، وإن صحّ أن يقال:

«ارتباطي بى تكيف بى قياس / هست ربّ الناس را با جان ناس»

من حيث ان الأعيان مانزلت بكليتها عن العلم إلى العين بل بيده سبحانه ملكوت كل شيء. وإن شئت قلت بضرب من التعبير كما

ان نسبة خيال الإنسان المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرعت، كذلك نسبة الأعيان إلى الوجود الصمدي كنسبة الجداول إلى البحر الغير المتناهي. وبالجملة أن التعبير بالوجود ونحوه من العبارات لايعرّفه ـ سبحانه ـ كما هو؛ حتى أن وحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة فإنّ قولنا وحدةٌ للتنزيه والتفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحوما هو متصور في الأذهان المحجوبة. وفي ذلك كلام إمامنا الوصيّ برهان الموحّدين وإمام المتألهين أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «كلُّ مسمّىً بالوحدة غيره قليل» كما في الخطبة الثالثة والستين من نهج البلاغة؛ وكلام إمامنا موسى الكاظم عليه السلام: «اللهم إنى أسألك بالوحدانية الكبرى» كما في البلد الأمين للكفعمي؛ فاعلم أن السبب الأقوى في سبب تعذر الإحاطة العلمية بالحق، عدم المناسبة بين ما لايتناهى وبين المتناهي.

ونعم ما أفاده في ذلك الشيخ الرئيس في التعليقات من أن «الأول لاتدرك كنهه وحقيقته العقول البشرية، وله حقيقة لا اسم لها عندنا. و وجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، وهو أخصّ لوازمها وأوّلها» (ص١٨٥ ط١ مصر).

فما يدرك كان حدّاً من حدود الأشياء أو رسماً من رسومها كما تدرك الماهية وتنتزع من الخارج، أوتنشأ على هيأتها الخارجية بإنشاء النفس. وحيث إن صريح الوجود محال أن ينتقل من العين إلى الذهن كما قال عزّمن قائل: «ويحذركم اللّه نفسه» فالأحكام الجارية

على مفهوم الواجب الوجود بالذات متوجّهة إلى الحقيقة العينية الخارجية التي هي الواجبة الوجود بالذّات؛ فالقسم الأول من الحمليّات الغير البتيّة، وهذا القسم منها الذي في احكام واجب الوجود مشتركان في عدم حصول معنون هذه المفاهيم في الذهن، أما الأول فمن حيث أن معنوناتها باطلة الذّات، وأما الثاني فمن حيث ان معنونها حقيقة الوجود وعنت الوجوه للحيّ القيّوم وتقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان. هذا ما أردنا بيانه في التبصرة.

اعلم أن بعض الإشكالات حول الوجود الذهني يدفع بهذا الأصل القويم. كما سيعلم في الفصل الثالث في الجواب عن الإشكال السابع ونحوه.

ثم اعلم أن الصحف الميزانية عارية عن البحث عن القضايا الحملية على هذا النهج الحكمي المنقسمة إلى البتية وغير البتّية، فيجب اكمالها باضافة ذلك البحث إليها بتّاً.

ح ـ أصل: إنّ الباري تعالى خلق النفس الناطقة الإنسانية مثالاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، فالنفس تنشىء كبارئها، إلاّ أن كثرة الوسائط بينها وبين بارئها أوجب ضعف وجودها فلا تقدر على ايجاد ما تترتب عليه الآثار الخارجية، بمعنى أن وجود مايوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، ولكن الماهية محفوظة في الوجودين كما تقدم في الأصل الخامس. ومن هذا الأصل القويم ينحل كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني كما ستطلع عليه.

اشارة إلى بيان هذا الأصل إجمالاً: أماكون النفس مثالاً لذاته سبحانه فحيث خلقها عالية في دنوّها، ودانية في علوّها، فمع كون بدنها مرتبتها النازلة ومظهر أسمائها و صفاتها فهي بحسب غيب ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، فالنفس مع أنها في علوها كذلك فانها في دنوّها ذات مظاهر وهي قواها و محالّها، كما أن بارئها لايكون بلامظا هرو مجالي.

وأما كونها مثالاً لصفات بارئها فحيث جعلها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر لا تأخذها سنة ولا نوم.

وأما كونها مثالاً لأفعاله فحيث جعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته يخلق مايشاء ويختار مايريد. ومن عرف نفسه فقد عرف ربه.

وقد ورد في الحديث أن اللّه خلق آدم على صورته؛ وفي رواية انّ اللّه خلق آدم على صورة الرحمن؛ وفي أخرى ان اللّه خلق آدم وأولاده على صورة الرحمن؛ فاذا اتصف العبد بالصفات الربوبية تشبه بارئه ذاتاً وصفاتاً و أفعالاً، وتصدر عنه آثار معجبة من المعجزات وخوارق العادات. وهذا الاتصاف هو المعبّر بالإذن في لسان القرآن العظيم حاكياً عن النبي عيسى روح اللّه ـ عليه الصلوة والسلام ـ «اني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن اللّه؛ فليس المراد من الإذن هوالقولي منه كما هو المتعارف في المحاورات العادية، فالفعل وإن أسند إلى المسيح ـ عليه السلام ـ حيث قال: «إني أخلق لكم» ولكنه باذن اللّه صدر منه وما تشاؤون إلاّ أن يشاءاللّه. والنيل بسرّ هذا الإذن مبتن على

معرفة التوحيد القرآني المعبّر بالوجود الصمدي عند الراسخين في الحكمة المتعالية. ويرشدك إلى هذا التوحيد قوله ـ علت كلمته ـ: هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

اعلم أن لكل إنسان نصيباً من الربوبية، وأما كمال ذلك النصيب وتمامه فللإنسان الكامل، وقد يعبّرون عن ذلك الكمال بالربوبيّة التامّة ويعنون الربوبيّة التامّة الظلّية فتبصّر.

وانما كان له تلك الربوبية التامّة الظلّية لأنه خليفة اللّه، ويجب أن يكون الخليفة بصفات مستخلفه وإلا لم يكن خليفة. ثم لما كان له الربوبية التامّة فكذلك له العبودية التامّة لأن العبودية متفرعة على المعرفة، ومعرفة النفس مرقاة لمعرفة الربّ، والعبودية جوهرة كنهها الربوبيّة.

ثم اعلم ان قوله سبحانه «فتبارك اللّه أحسن الخالقين» ناظر الى هذا المعنى الشريف الدقيق أعني كون النفس الناطقة الإنسانية مثالاً لبارئها في ذاتها وصفاتها وأفعالها. والصورة في الروايات أيضاً ناظرة إلى تلك الحقيقة الملكوتية لا الصورة الهندسية الصوريّة الظاهرية. فان كثيراً من الطيور المعجبة كالطواويس وأشباهها أحسن وأجمل من حيث الصورة الظاهرة من كثير من أفراد الإنسان الموحشة صورةً.

إن قلت: حكاية القرآن عن عيسى النبي ـ عليه السلام ـ صريحة على أن النفس العيسوية كانت تقدر باذن اللّه على ايجاد مايترتب عليها الآثار الخارجية أيضاً، لاعلى أنها أظلال وأشباح

للوجودات الخارجية حاصلة في صقع النفس فقط .

قلت : نعم إن بعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانّهم لشدّة اتصالهم بعالم القدس و محلّ الكرامة وكمال قوّتهم ، يقدرون على ايجاد أمور موجودة في الخارج.مترتبة عليها الآثار الخارجيَّة وتلك الأمور كالمعجزات والكرامات والآيات الغريبة والإخبار عن الغيب ونحوها .

بل الإنسان في ارتقائه الوجودي يتّحد مع الصادر الأول فحينئذ تصير الكلمات النورية الوجودية بمنزلة أعضائه يتصرّف فيها كيف يشاء باذن اللّه تعالى شأنه .

ولكن الوجود الذهني هوالوجود للشيء ، الصادر ذلك الوجود عن النفس ، الذي لا تترتب عليه آثار الوجودات الخارجية ، ويسمّى ذلك الوجود بالذهني والظلّي ، كما أن ذلك الوجود الآخر المترتبة عليه الآثار الخارجية يسمّى بالوجود الخارجي والعيني .

تبصرة : قد أتى صاحب الأسفار في صدر المنهج الثالث من المرحلة الأولى منه بالبحث عن انشاء النفس ذلك النحو من الوجود العيني ، ولنا خوض عظيم في ذلك في تعليقاتنا عليه ، ولكن الورود فيه خارج عن موضوع البحث عن الوجود الذهني رأساً ، ولذا اكتفينا في هذه الرسالة بالإشارة الإجمالية إليه .

ونقاوة الكلام في هذا الأصل أن الباري تعالى خلق النفس الإنسانيّة مثالاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ، فتنشئ كبارئها إلاّ أن كثرة الوسائط بينها و بين بارئها أوجبت وهنها فلا تقدر على ايجاد

ماتترتب عليه الآثار الخارجية، بل منشئاتها أظلال منشئات بارئها. نعم ان بعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فإنّهم لشدّة اتصالهم بعالم القدس قادرون على ايجاد ماتترتب عليه الآثار الخارجية إبداعاً وتكويناً؛ ولكن هذا الوجه من الإنشاء خارج عن موضوع البحث عن الوجود الذهني، والخوض فيه في هذا المبحث بحث استطراديّ.

والإبداع في قولنا «ابداعاً» ناظر إلى ايجاد النفس صور الاشياء المفارقة كالعقول وغيرها، والتكوين في قولنا «تكويناً» ناظر إلى إيجادها صور الأشياء المادية؛ فيصحّ أن تكون نفس لضعفها مظهراً للعقول المفارقة، ونفس أخرى لقوتها مصدراً لها؛ وان تكون نفس تارة مظهراً لها، وتارة أخرى مصدراً لها. ويعبّر عن المصدر بالمظهر على هيئة اسم الفاعل أيضاً.

تبصرة أخرى: قد ذهب غير واحدإلى ان العلم هو انفعال النفس من صور الأشياء، وأنّ التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية يعنون أنّ النفس كلوح تحلّ فيه وتنتقش عليه صور الأشياء، فالتعقل والعلم مطلقا عندهم انفعال لافعل. والحق ان الصورة صادرة عن فاعلها فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها، وذلك لأن الصورة الصادرة عن الفاعل شأن من شؤنه، والإضافة بينهما إشراقية لأن قيام المعلول بها قيام ربط محض لاشيء له الربط. وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالاً فيه وصفاً له، بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون

قيامه به بنحو الحلول والوصف كما أن صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أولقابلها وذلك لأن قوام الشيء وتحققه من جانب كماله وتمامه أقوى وأتم من جانب زواله ونقصانه، وارتباط الموجودات ببارئها و حصولها له أنما كان هو انتسابها إلى كمالها و تعلقها به أي التدلّي والربط المحض بعلّتها، وهذا أعلى و أشمخ من حصولها لأنفسها لو خلّيت وطباعها، أو حصولها لقوابلها، بل ليس لأنفسها أثر لولا هذا الربط الإضافي الإشراقي؛ فقس على هذا منشئات النفس وحصولها لَها فإنّها ليس صوراً حالّة فيها، وليست هي محلّاً لها كالأعراض الحالّة في الأجسام.

واعلم ان قول الحكماء أن العقل لايدرك الجزئيات يعنون انه لايدركها بذاته من غير استعانة بآلة إدراكية وإلاّ فلا يدرك الكليات والجزئيات إلاّ النفس الناطقة.

تنبيه: لايخفي عليك أن عدم ترتب الآثار الخارجيّة على الوجودات الذهنيّة من حيث إن هذه صور علمية، لايوجب كون الصور العلمية أضعف من الوجودات الخارجية مطلقاً، وذلك لأن العلم يصير عين جوهر النفس الناطقة فيصير موجوداً من وراء الطبيعة وفوقها أبدياً أقوى من صورها الطبيعيّة الخارجية بمراحل و مراتب.

ارشاد: صاحب الأسفار في الصور العلمية قائل بمصدرية النفس ومظهريتها، فإن تفوّه بأن الذهن أو النفس من شأنه انتزاع

الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فأنّما يقوله على مبنى الجمهور. مثلاً قال في ضمن نقل كلام القوشجي أولاً: «للذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية» ثم قال بعد عدة أسطر: «المعقولات التي ينتزعها الذهن عن الموادالشخصية على ماهو المشهور». (ج١ ط١ ص٧٠ و ٧١).

ط ـ أصل: إن النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشىء مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية باذن فاطرها تعالى شأنه. فيجب إعمال النظر في شأن النفس و قواها الإعدادية على وجوه:

منها أنّ القوى ربما كانت معدّات للنفس في إدراكات خاصة وأطوار أوّلية لا مطلقاً فإن للنفس أن تتصل بالعالم القدسي وتفيض عليها صور الحقائق من غير افتقار إليها وإن كانت مُعدّات لها في ذلك بدواً. كما أن لها أن ترتبط بالخارج و تتصرّف فيه من غير أن تحسّ به أعضائها؛ وقدروى عمادالدين الطبري وهو من أعلام القرن السادس بإسناده في كتابه «بشارة المصطفي لشيعة المرتضى» عن أميرالمؤمنين الإمام الوصي علي عليه السلام انه قال: «واللّه ما قلعت باب خيبر وقذفت به أربعين ذراعاً لم تحسّ به أعضائي بقوة جسدية ولاحركة غذائية، ولكن أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة». (ط نجف ص٢٣٥). وروى قريباً منه الشيخ الصدوق في المجلس السابع والسبعين من أماليه بإسناده عن الإمام الصادق عن آبائه ـ عليهم السلام ـ ان أمير المؤمنين علياً ـ عليه السلام ـ قال في

رسالته إلى سهل بن حنيف ـ ره ـ: والله ما قلعت باب خيبر و رميت به خلف ظهري أربعين ذراعاً بقوة جسدية ولا حركة غذائية لكنّي أيدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة، وأنا من أحمد كالضوء من الضوء ـ الحديث (ص٣٠٧ط١). ولنرجع إلى ماكنّا فيه فنقول:

قد عبّر ارتباط النفس بخارجها في الصحف الحكمية بموافاتها الموجودات الخارجيّة. ومعنى الموافاة بالفارسية «رسيدن و برخوردن». يقال فلانٌ وافَى الرجلَ أي أتاه. و وافاه الحِمامُ أي أدركه الموت. والمرادها هنا أن النفس توا في بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ماهو مسانخ لتلك القوّة، ثم تنشئ و توجد مثاله في صقع ذاتها. مثلاً إن هذه الشجرة الخارجية ماهية من الماهيات، والنفس تنشئ صورتها في صقع ذاتها، وتريها في نومها ويقظتها، وهي بحسب ماهيتها واحدة لا ترتاب فيها ولكن لها وجوداً خارجياً، ولها وجوداً نفسياً ذهنياً، ولكل واحد منهما أحكامه الخاصة به، وهكذا الأمر في شأن كل ماهية ومفهوم بحسب مراتب وجودات الشيىء نزولاً وصعوداً من غير طفرة من العين إلى العلم وبالعكس، فتدبر في قوله سبحانه: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة ممّا تعدون» (السجدة٦) وعروج العين إليه تعالى شانه هو على الوجه المحقق عند الراسخين في العلم.

والمقصود أن النفس بالقياس إلى المعلومات المادية مظهرة على هيئة اسم الفاعل، بمعنى أنها توافيها بقواها الظاهرة والباطنة،

وتخلق بهمّتها صورها، وتلك الصور أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله وبين النفس وبينها إضافة إشراقية. فحينئذ أنّ للصور الحسية نحواً آخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانيّة مستحيلة الوجود منفعلة كائنة فاسدة، بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها، أي قائمة بالنفس. فالنفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية بل وكذا بالقياس إلى مدركاتها الخيالية أيضاً أشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل، و به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على إثبات الوجود الذهني للأشياء التي مبناها على كون النفس محلاً لها، كالإشكال بأنّ القائم بشيىء لابد أن يحلّ فيه، وبأن النفس هيولى للصور الجوهرية، وبأن الجوهر يصير عرضاً وكيفاً، وبأن النفس تتصف بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة ونحوهما. فإذا ثبت أن قيام تلك الصور الإدراكية ليس بالحلول بل على ذلك الوجه المشار اليه من كونها قائمة بالنفس قيام الفعل بمبدعه ومخترعه ومكوِّنه لم يلزم إشكال أصلاً، ولا محذور فيه بوجه. ولا حاجة أيضاً إلى قول القوشجي من أن الحاصل في النفس غير القائم بها، على الوجه الذي فسّروا كلامه وسيأتي بياننا الحق في تحرير مراده.

وقد تحقّق في الحكمة المتعالية أن المحسوس ينقسم إلى ماهو محسوس بالقوة، والى ما هو محسوس بالفعل، والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاسّ بالفعل.

والإحساس ليس كمازعمه العاميون من الحكماء من أنّ الحس

يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته ويصادفها مع عوارضها المكتنفة، والخيال يجرّدها تجريداً أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها؛ ولا أيضاً معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار؛ ولا بمجرد إضافة للنفس إلى تلك الصور المادية كماز عمه صاحب التلويحات لأن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكاً لها، والإضافة العلمية لا يمكن أن تتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية؛ بل الإحساس أنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل؛ وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة. وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدّات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل، والكلام في كون هذه الصورة حسّاً وحاسّاً و محسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. هذا كله في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية.

وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية فمظهر على هيئة اسم المكان، أي النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتاً عقلية مجردة ـ لا بتجريد النفس وتقشيرها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما ذهب اليه المتأخرون من المشاء ـ بل باضافة اشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع. وإن شئت قلت: التعقل مشاهدة النفس أرباب الأنواع عن بُعد، ولكن

هذا عند ابتداء السلوك، وبعد الإستكمال يرى أرباب الأنواع أي المثل الإلهية في موطن ذاته.

وقد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها و اتصالها بالمبدء الفياض أهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذات النفس الإنسانية، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعال، أو أن سبب الإتصال التام للنفس بالمبدء لما كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انّيتها وبقائها بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج، فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ماهي عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها. وأما النفس الناقصة لضعف إدراكها في هذا العالم بواسطة تعلّقها بالجسمانيات الكثيفة فلا يتيسّر لها مشاهدة تامّة إياها ولذا يأتي الإبهام والكلية فيها كإبصارنا شخصاً في هواء مغبرّ من بُعد فتحتمل أن يكون ذاوذا.

وبتحرير آخر أن حال إدراك النفس للصور العقلية من الأنواع المحصّلة فهي بمجرد إضافة إشراقية حاصلة لها إلى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم الإبداع، وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بأنفسها كما هو رأي افلاطون ومن تقدّمه، أو واقعة في صقع الربوبية كما عليه أصحاب المعلّم الأول للفلاسفة وإن كانت صوراً شخصية تشخّصاً عقلياً كلياً غير محمولة على هذه الجزئيات

والأصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها العقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية مادامت في هذا العالم لا يتيسّر لها معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الإبهام فإنّ الإبهام والعموم منشأه قصور وجود الشيء إما بحسب وجوده لنفسه أو بحسب وجوده لمدركه فإن ضعف الإدراك قد يكون منشأ الاشتراك كمايرى شخص من بعيد أو في هواءٍ مغبّرٍ يحتمل عند الرائي أن يكون زيداً أو عمراً أوبكراً، وكذا قد يحتمل في البعيد أن يكون واحداً أو متعدداً. وقد استوفينا البحث عن الإدراك ونقل الأقوال حوله في كتابنا «نثرالدراري على نظم اللآلي».

دقيقة: لمّا كانت النفس مظهراً للطبائع الكلية العقلية، و مصدراً للحسية والخيالية، صحّ أن يقال إن المتخيل والمحسوس لمّا كانا على اصالة الوجود المشكك من شئون الطبائع الكلية العقلية فتلك الطبائع إذا كانت مقيدة بالكلية والمعقولية فالنفس مظهرلها؛ و إذا تعيّنت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس مصدر لها، فافهم.

ومنها أن مقسم التصور والتصديق هوالعلم الارتسامي الحصولي فيقال العلم إمّا تصور أو تصديق، وأما العلم الحضوري كعلم المجرد بذاته وأفعاله فهو أرفع من أن يكون من أقسامه، وإن كان تعريف العلم ببعض الوجوه يعمّ الارتسامي الحصولي والحضوري الإشراقي.

ثم ان العلم الحصولي عبارة عن علمٍ ليست صورته عين الصورة العينيّة مثل علم النفس بامور خارجة عن صقع ذاتها وقواها

كالأرض والسماء فإنّ علم النفس بكل واحدة منهما بواسطة صورة من كل واحــدة منهــمــا حــاصلة في النفس، ثم إنّ هـذه الصــورة الحاصلة في النفس مطابقة لخارجها وإلاّ لم يكن علماً به.

وبعبارة أخرى العلم بالشيء قديكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنّا، وذلك العلم لا محالة أمر كلّي وإن تخصَّصَ بألف تخصّصٍ، وقد يكون أمراً عينياً وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفاتنا اللازمة فإنّا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن، لابصورة زائدة عليها فإنّ كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذي تمتنع فيه الشركة، ولوكان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا لكان كلية وإن كانت مجموع كليات جملتها تختص بذات واحدة إذ مع ذلك لايخرج نفس تصوّره عن احتمال الصدق على كثيرين؛ والأول علم حصولي ارتسامي، والثاني علم حضوري، وإن كان العلم مطلقا من حيث اتحاده مع المدرك حضورياً فافهم.

تبصرة: ذهب المشاء إلى أن العلم الحصولي جار في الصور العلمية التي هي من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجية، فعلومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها وهي صور جواهر وصور أعراض، وسيأتي التحقيق الحق في ذلك في الأصل الثاني عشر، وقد تقدم الكلام في الأصل الثامن في إنشاء النفس الصور العلمية. والمروي عن امامناالباقر عليه السلام: «كل ماميّزتموه بأوهامكم مصنوع مخلوق لكم ...».

ومنها أن المعلوم إماذاتي أو عرضي. أما الذاتي فهو مدرَك للنفس أي الصورة المعلومة المدركة بالفعل للنفس، وأما العرضي فهو محكي الصورة المعلومة بالذات، وذلك المحكي خارج عن صقع النفس، ولكن كل عين خارجية ليست معلومة للنفس بالعرض، بل المعلومة بالعرض هي العين التي توجّهت اليها النفس و وافته وحصلت إضافة بينهما وصارت صورتها معلومة لها فحينئذ كانت العين الخارجية معلومة لها.

وبعبارة أخرى أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هوالذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه، وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات.

وثانيهما هوالذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية وهو المعلوم بالعرض.

فاذا قيل العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به الأمر الخارج من القوة المدركة كالسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديات وأحوالها.

واذا قيل العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرك عني به العلم الذي هو نفس المعلوم لاشيء غيره.

تذنيب: الغرض الأهمّ من الحدود الإطّلاع على الذاتيات لا الامتياز عن جميع ما عدا المحدود فقط وإلاّ لتمشى ذلك من الفصل

فقط، أو الخاصّة خاصّة.

ى ـ أصل: إن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني، كما ينطق بها التعبير بالظلّي والمطابقة والحكاية والمحاكاة. وفي خاتمة المرحلة العاشرة من الأسفار في شرح طائفة من الألفاظ المستعملة فيها ما هذا لفظه: «ومنها الذهن، وهو قوّة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة. والوجود الذهني غير وجود الذهن فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية، وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لايترتب عليه مايترتب على وجوده الخارجي» (ص٣٢٥ و ٣٢٦ ج١ ط١).

وبعبارة أخرى أن الوجود الذهني الذي هو موضوع البحث فهو بالحقيقة ماهية الشيء وصورته الحقيقية المقيسة إلى الخارج، فللوجود الذهني شأنية الحكاية فقط و لذا ليس إلاّ معناه الخارجي الواقعي بالحمل الأولي الذاتي؛ و أما إذالوحظ الوجود الذهني من غير قياسه إلى الخارج بل إلى ثبوته في النفس فهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني، أي فهو من هذه الجهة العلم الذي مرجعه إلى الوجود الخارج عن المقولات كلّها.

ثم أنت بالتوغل في ما أهديناك من الأصول تعلم أن الوجود الذهني أنما يحصل ويتحقّق في صور الأشياء التي كانت النفس مصدراً لها أي ماكان مبدعها ومظهرها ـ على هيئة اسم الفاعل ـ هو النفس في صقع ذاتها، وأما في الموجودات التي كانت النفس

مظهراً لها ـ على هيئة اسم المكان ـ فلا .

ولمّا دريت في الأصل الثالث أن شيئاً من المعقولات الذهنيّة من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ، ودريت في هذا الأصل أن المعتبر في الوجود الذهني المحاكاة ، فادر أن الوجود الذهني وجود ذهني بالحمل الأولي الذاتي ، لا بالحمل الشائع الصناعي ، أي المعلوم من هذه الحيثية ـ أعني المعلوم بالحمل الشائع الصناعي خارج عن موضوع النزاع .

توضيح ذلك : إجمالاً أنه قد علم أن الوجود الذهني مفهوم الشيء ـ أي ماهيته وحقيقته وصورته ـ مقيساً إلى خارجه ، فالوجود الذهني من مقولة المعلوم أولاً وبالذات أي بالحمل الأولي الذاتي ؛ ولمّا كان العلم مرجعه إلى نحو من الوجود ـ أي وجود آخر للماهية في ماوراء الطبيعة ـ فهو منظور اليه حينئذ بالحمل الشائع الصناعي .

ثم إن الصورة الذهنيّة كما أنها علم بالحمل الشائع الصناعي ، و وجود ذهني من مقولة المعلوم بالحمل الأولي الذاتي من غير أن تكون فرداً من تلك المقولة ، كذلك أنها كيف . وذلك الكيف إن أسند إلى العلم فالعلم كيف نفساني بالذات ، وإن أسند إلى الوجود الذهني فالوجود الذهني كيف بالعرض . ولا يخفي عليك أن ما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذات ، وهاهنا كذلك لأن الوجود الذهني الذي كيف بالعرض ينتهى إلى الكيف بالذات الذي هوالصورة العلمية والعلم كيف نفساني بالذات على التفصيل الذي قرر في محلّه ورسالتنا في العلم كافلة لاستيفاء شعب أبحاثه .

إرشاد: كثيراً ما يعبّر عن صفاء النفس وقدسها بالكيفية النفسانية العَمَلية، فميِّز بين هذه الكيفية العَمَلية وبين تلك الكيفية العلْمية.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ الطبائع الكلية العقلية أي الطبائع المرسلة اللابشرطيّة من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات، أي المأخوذ على وجه الكلية والإشتراك ليس تحققه إلاّ في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه لأنّ حقيقة الشيّ المعقولة إذا اعتبرت من حيث تحقّقها في الذهن فهي من هذه الحيثية وجود خارجي لاذهني لأن الوجود الذهني المبحوث عنه هو ماكان مقيساً إلى الوجود الخارجي، فالماهية المعقولة وإن كان ظرف تحققها الذهن لكن على سبيل الحينية لا الشرطية. وانّ تلك الطبائع المرسلة من حيث وجودها الذهني كيف بالعرض، ومن حيث وجودها العلمي في النفس تحت مقولة الكيف بالذات سواء كانت النفس مصدراً لها أو مظهراً لها.

ومن تلك الطبائع المرسلة المقولات الذهنية فإنّ شيئاً منها ليس مندرجاً تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إماعينها إن كانت أجناساً، أو مأخوذاً فيها إن كانت أنواعاً؛ وأما من حيث كونهااوصافاً موجودة للذهن ناعتةله فمن مقولة الكيف بالعرض لا أنّ الكيف ذاتي لها؛ فتلك المقولات الذهنية بالحمل الأوّلي الذاتي عين الحقائق الخارجية صورة وماهية وليس شيءمنها من هذه الحيثية فرداً للمقولات، وهي ـ أي تلك المقولات ـ بالحمل الشائع الصناعي

صفات موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض، وكل ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات، فما بالذات هو نحو وجود حاصل للنفس يعبّر عنه بالعلم وهو كيف بالذات للنفس لا بالعَرَض والتشبيه والمسامحة كما ذهب إليه الدواني.

فتلك المقولات الذهنية مفاهيم جوهر وكم وكيف و غيرها من المقولات، و وجود ذهني بالحمل الأولي الذاتي أولاً؛ وليست تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ثانياً؛ وهي من حيث كونها ناعتة للذهن من مقولة الكيف بالعرض بالحمل الشائع الصناعي ثالثاً؛ وصورها العلمية الملحوظة في نفسها كيف بالذات بالحمل الشائع الصناعي أيضاً رابعاً، فافهم.

وان شئت قلت: إن إطلاق الكيف بالذات على الصور العلميّة النفسانية أنما هو من حيث إنها مما ينظر فيها وملحوظة في نفسها، لا من حيث إنها ممّا ينظر بها أعني مقيسة إلى الخارج عنها؛ وأما من هذه الحيثية أعني من حيث إنها ممّا ينظر بها فكيف بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فإطلاق الكيف على تلك الصور من الحيثية الأولى فأنما هو بالحقيقة لا بالتشبيه والمجاز والمسامحة كما ذهب اليه الدواني، ومراده من التشبيه تشبيه حال الصورة النفسانية با لكيف الخارجي. وحيث إن الصور الحاصلة للنفس مطلقا من الطبائع المرسلة والمقولات من حيث إنها مقيسة إلى الخارج وجود ذهني لا من حيث إنها ملحوظة في نفسها فالمقولات في العقل مفاهيم جوهر و كم و كيف ـ إلى آخرها ـ بالحمل الأولي الذاتي، وظهورها

و انكشافها لدى النفس وجود خاصّ له ماهية هي مفهوم العلم و هي كيف بالذات، والمقولات كيف بالعرض. وما بالعرض يجب أن ينتهى إلى ما بالذات ـ مثلاً إنك تقول: تحقق الماهية في الخارج بالعرض، فلابدّ أن يكون في الخارج ماهو متحقق بالذات حتى ينتهى هذا المتحقق بالعرض أي الماهية إليه، و ذلك المتحقق بالذات هوالوجود ـ وكذلك في المقام ينتهي الكيف بالعرض أي الوجود الذهني إلى الكيف بالذات أي الصورة العلمية الملحوظة في نفسها. ثم لمّا كان العلم على التحقيق من سنخ الوجود فلا يندرج تحت المقولات، وبهذا اندفع جميع الإشكالات الواردة على الوجود الذهني.

فالوجود الذهني بالحمل الشائع الصناعي خارج عن المقولات كلّها لأنه وجود خاصّ كيف بالذات من الكيفيّات النفسانية، وبالحمل الأولي الذاتي مفهوم مقولته و ليس فرداً منها، فهو بالحمل الأولي الذاتي ليس كيفا بالذات بل كيف بالعرض.

فالعلم غير الوجود الذهني لأن العلم كيف بالذات للنفس و وجود خاص، والوجود الذهني مفاهيم المقولات وهي كيف بالعرض تنتهى إلى وجودها العلمي عند النفس. فإن قلت إنهما واحد فالتغاير بنحوي الاعتبار أي اعتبار الحمل الأولي الذاتي واعتبار الحمل الشائع الصناعي كي تكون بالأول منهما مفاهيم مقولاتها، وبالثاني منهما خارجة عن المقولات رأساً، أصبت.

فمدار البحث عن الوجود الذهني على أسس ثلاثة:

الأول أن تلك المقولات وسائر الطبائع المرسلة والصور العلمية مطلقاً من حيث إنّها نحو وجود حاصل للنفس كيف نفساني بالذات أي إنّها صور علمية، وليس هذا هوالوجود الذهني بالمعنى ألذي كنّا في صدد اثباته.

والثانى أنها من حيث كونها حاكية عن الخارجية وجود ذهني ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها.

والثالث أن كل واحدة منها بالحمل الأولي الذاتي كانت من مقولتها، وبالحمل الشائع كيف بالعرض، فلا يرد الإشكالات حول الوجود الذهني عليه اصلاً كما سيتضح من ذي قبل أيضاً.

فعلى ما أهديناها اليك تدري أن مفهوم الإنسانية و غيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية بالعرض، لا أنها كيفيات على الحقيقة لأن مرجع الكيفيات الحقيقية إلى نحو من الوجود للماهية، والوجود الذهني أعنى تلك المفاهيم الذهنية ليست كذلك؛ ثم يصدق عليها ـ وهي كيفيات بالعرض ـ معانيها بالحمل الأولي الذاتي، ويكذب عنها بالحمل المتعارف أي الشائع الصناعي. وانما يكذب لأن مرجع الحمل المتعارف إلى نحو من الوجود للماهية وتصير تلك المفاهيم حينئذ بهذا الإعتبار موجودات خارجيّة لأنّ النفس خارجية؛ وانما كانت كيفيات بالعرض إذا أخذت من حيث إنها ناعتة للنفس و صورة علمية لها ولا تقاس حينئذ إلى الخارج، واذا قيست إلى الخارج فانما هي مفاهيم فقط لا جوهر ولا عرض.

وأن العلم مرجعه إلى نحو من الوجود إما على اتحاد المعقول

بوجود عاقله أي النفس التي لا ماهية لها بل انية صرفة، وإما على أن المعقول الذي لا ماهية له مشاهَدٌ إما عن بُعد، أوفي موطن ذاته بحسب أطوار النفس. فنقول: كما أن الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات أنما هي وجودات مادية أو مجردة ولها ماهيات متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكية والمشهود لها والحاضر لديها أنما هي الوجودات الحسية أو العقلية؛ أما الحسية فباستيناف وجودها عن النفس الإنسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية والمرآة والخيال و غيرها من غير حلولها فيه. وأما العقليات فبارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس. فالمعلوم للقوى الإدراكية نحو وجود حاصل للنفس كسائر الوجودات المحسوسة والمعقولة. والمعلوم من هذه الحيثية ليس الوجود الذهني بالمعنى الذي نحن في صدد إثباته، بل هو علم ونحو ظهور للنفس و من هذه الحيثية بالحمل الشائع الصناعي وجود علمي خارج عن موضوع النزاع.

تمثيل: حصول الماهيات والمفهومات العقلية و وقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي و وقوع عكسي وقوع مايتراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الإختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها في ذاتها جواهر أو أعراض؛ فكما أنّ مايتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انساناً موجوداً بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الإنسان متحقق

بتحققه بالعرض، فكذلك مايقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء و معانيها لاذواتها وحقائقها، و مفهوم كل شيء لايلزم أن يكون فرداً له؛ وبالجملة يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها للموجودات الخارجية لأجل صقالتها و تجردها عن المواد صور عقلية و خيالية وحسية كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء و خيالاتها. والفرق بين الحصولين أن الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول، و في النفس بضرب من الفعل.

تنبيه: ولا تظنّن مما ذكر من التمثيل أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ماهيته و ذاته، وفي الذهن شبهه ومثاله دون ماهيته كما أسندوه إلى القائلين بالشبح والمثال، بل الماهية الإنسانية و عينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظّ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين إلاّ أنّ لها نحواً من الإتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالانسان مثلاً فانّ مفهومه يتحد أمّا في الخارج فبنحوٍ من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد نامٍ حساس مدرك للمعقولات، وبنحوٍ آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي مسمّى بروح القدس على رأي افلاطن و من سبقه، وأمّا في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال أو ملكة.

تبصرة: قد علمت أن النفس ليست محلاًّ لما عندها أما بالنسبة إلى المحسوسات والمتخيّلات فلأنها مصدر لهما، والكل قائم بها قيام

الفعل بفاعله المبدع، وأما بالنسبة إلى المعقولات الكلية فلأنها مظهر لها؛ فحيث إن ارتباط المعلومات بالنفس ليس بنحو الحلول أعني أن المعلومات ليست بحالّة في النفس فلم يلزم إشكال كون شيء واحد جوهراً و عرضاً، و إشكال وقوع كل المقولات تحت مقولة الكيف.

وذلك لأنّ الصورة الذهنية من حيث هي حاكية عن الخارج فهو وجود ذهني من مقولة الخارج وكيف بالعرض ينتهي إلى الكيف بالذات الذي هو كيف نفساني ـ أي إلى الصورة العلمية الحاصلة للنفس ـ؛ ومن حيث هي كيف بالذات فهيَ صورة علمية خارجية لكون النفس خارجية، فاندفع الإشكالان. وقد اشار إليهما في نظم الغرر بقوله:

فجوهر و عرض كيف اجتمع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع

بل يندفع به القول بالأشباح وكذا سائر الإشكالات التي أوردت على الوجود الذهني فتدبّر.

إن قلت: إذا كانت حقائق الأشياء وماهياتها حاصلة في الذهن فحقيقة الجوهر مثلاً يجب أن لا تتغير بتغيّرات معروضاتها لما تقدم في الأصل الثالث من أن الماهيات محفوظة في أنحاء الوجودات، فاذا وجدت ماهية الجوهر في أيّ موطن كان من الذهن والخارج كانت لا في موضوع. وكما أن أنحاء الوجودات العينية لا تبدّل اقتضاء حقيقة الجوهر و ماهيته فليكن الوجود في الذهن أيضاً كذلك لأنّ الذهن من أحد الوجودات العينية. فإذا كان حكم الجوهر مثلاً مع موضوعاته الذهنية والخارجية كذلك فأيّ فائدة في

تعريفهم الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وفي سائر المقولات بكونها اذا وجدت كانت في موضوع، وإلاّ كان نقش الفرس على الجدار أيضاً كذلك مع أنه ليس حقيقة الفرس ماهيةً ومفهوماً؟.

قلت: إن النفس تدرك الماهية عاريةً عن أنحاء وجوداتها مطلقاً، ثم تحكم عليها بما هي قمينة به، وهاهنا حكمها في الجوهر مثلاً كذلك فتحكم على ماهيته من حيث هي بأنّها إذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع سواء كان خارجها ـ أي وعاء تحققها ـ هو الذهن أو خارج الذهن فتدبر. وكأنّ قول المولى الصدراء في تعليقاته على الشفاء في بيان قول الشيخ وغيره من الحكماء إنّ كليات الجواهر جواهر، يرجع إليه حيث قال: ليس معناه أن المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنه في الذهن وله محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع يكون صورة واحدة تارة في الخارج لا في موضوع و تارة في الذهن في موضوع؛ بل المراد أن الكلي الذي في الذهن له ماهية لها نحو آخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع فإنّ الماهية الواحدة بحسب الحدّ لفرط إبهامها يصلح وحدتها المبهمة أن تكون لها تحصّلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار إلى الموضوع والاستغناء عنه، فالمعقول من الجوهر وإن كان من حيث معقوليته وكليته عرضاً لكن بحسب ماهيته جوهر. فصور الجواهر جواهر، والذاتيات في أنحاء الوجودات محفوظة، والتصور

الحقيقي لا المصدري هوالمتصور بالذات لا المتصور بالعرض ولهذا قالوا: «العلم هوالصورة الحاصلة. فتصورك للشمس شمس أخرى، وللقمر قمر آخر، وللحجر حجر آخر، وهكذا. فقولهم: «ان العلم والتصور عرض و كيف» ليس معناه أن الشيء إذا تصور انقلب وصار عرضاً وكيفاً، بل معناه الجمع بين الأمرين من جهتين: العرضية والكيفية من جهة الوجود الناعتي للأشياء في الذهن فينتزع العقل من هذا الوجود الكيف والعلم الذي هو نوع من الكيف، والجوهرية مثلاً الجنسية والنوعية من جهة أن ماهيتها مأهية شأن وجودها في الخارج أن لاتكون في الموضوع.

فبما أهديناه إليك في هذا الأصل علمت أن الصورة الحاصلة من الشيء علم، و وجود ذهني، وكيف بالعرض، وكيف بالذات، وخارج عن المقولات، كل واحد منها باعتبار؛ وأنّ العلم يتعلّق بالمجرد لابالمادي المحفوف بالقوة والاستعداد.

يا ـ أصل: وجود عالم المثال المنفصل حقّ لاريب فيه.، وهو البرزخ بين المفارقات المحضة و بين الشهادة المطلقة، أي إنه واسطة بين عالم العقل و عالم الحسّ، ويعبّر عنه بعالم المثال الأعظم، وبالعالم الخيالي، وهورقليا على اصطلاح طائفة من الحكماء، والخيال المنفصل أيضاً في قبال الخيال المتصل والمقيد الذي لآدم كما نطق به ألسنة تطابق الكونين، والكونان على التثليث، والمأثور عن إمام الملك والملكوت جعفربن محمد الصادق ـ عليهما السلام ـ: «إنّ اللّه تعالى خلق الملك على مثال ملكوته، وأسّس ملكوته على

مثال جبروته، ليستدلّ بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته»؛ كما أن العلم والعين على التثليث. وقد استوفينا البحث عن عالم المثال في رسالتنا المعمولة في ذلك بالفارسية؛ وعن تثليث العلم والعين في رسالتنا الأخرى بالفارسية أيضاً من أن القرآن والعرفان والبرهان لن يفترق أحدها عن الآخرين. فاعلم أن نسبة خيال الإنسان أي الخيال المقيد إلى عالم المثال نسبة الجداول الى النهر العظيم الذي منه تفرّعت.

ثم انّ البرهان قائم على أن وجودات عالم المثال قائمة لا في مكان ولا في جهة. وإنّما كان ذلك العالم برزخ و واسطةبين العالمين لأنّ الموجودات العقلية مجرّدة عن المادة و توابعها من الأين و الشكل والكم واللّون والضوء وأمثالها بالكلية، والموجودات الحسية مغمورة في تلك الأعراض، وأما الأشباح المثالية الثابتة في ذلك العالم فلها نحو تجرّد حيث لا تدخل في جهة ولا يحويها مكان، ولها نحو تجسّم حيث لها مقادير وأشكال.

تنبيه: تستدل النفس الناطقة الإنسانية بإدراك قواها الظاهرة ومحالّها على وجود هذا العالم المشاهد المحسوس، وبادراك قواها الباطنة على وجود ذلك العالم المثالي، و بادراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي فوق العالمين. وفي غرر الحكم و درر الكلم من كلمات الوصي الإمام امير المؤمنين علي -عليه السلام- لجامعها العالم الأوحدي عبدالواحدبن محمد التميمي الآمدي (المتوفى ٥١٠هـ): «لاتجهل نفسك فإنّ الجاهل

معرفة نفسه جاهل بكلّ شيء».

وغرضنا من الإتيان بهذا الأصل هو دفع ما يتوهم من أن الصور الخيالية ليست متحققة في صقع من النفس المجردة الإنسانية، بل متحققة في عالم المثال المنفصل، والنفس بإعداد قواها ترتبط بذلك العالم و ترى تلك الصور فيه، كما ذهب اليه الشيخ الإشراقي حيث قال في آخر المقالة الرابعة من حكمة الإشراق:

إن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ماهورأي المعلم الأول؛ ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئى كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلاّ بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير، إذبها يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه؛ وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير؛ وليست هي صورتك أوصورة ما رأيته بعينها كما ظن لأنه بطل كون الإبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه. وإذ تبيّن أن الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الأجسام، ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة إلى الصور الظاهرة منها، فكما أنّ صورةَ المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فإن كان له هوية في الخارج فيراه، وإن كان شبحاً محضاً فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صورالأشياء المقابلة وقع من النفس أيضاً إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة

مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عندالشرائط وارتفاع الموانع؛ وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ؛ فإذن الصور الخيالية لاتكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا في الأعيان وإلا ليراها كل سليم الحس، وليست عدماً و إلاّ لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوماً عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية، وإذهي موجودة وليست موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صوراً جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في صقع آخر و هو عالم المثال المسمّى بالخيال المنفصل لكونه غير مادّي تشبيهاً بالخيال المتصل. انتهى ملخّصاً.

أقول: وجود عالم المثال محقق مبرهن لاريب فيه، كما آمن بوجوده أساطين الحكماء والعارفين وأئمة الكشف واليقين قديماً و حديثاً. وكانوا يسمون الصور الشبحية المثالية مثلاً معلقة قبال المثل الكلية التّى هي أرباب الأنواع المشتهرة بالمثل الأفلاطونية على التفصيل المحرَّر في الأصل الثاني عشر من الفصل الأول من باب كشف السرّ الكلّي من مصباح الأنس للعلامة ابن الفناري (ص١٧٨ ـ ١٩٣ ط١). وانما نسبت المثل الكلية إلى أفلاطون الإلهي لابرامه على اثباتها وشدة اهتمامه بها.

والمثل المعلقة أظلَّة المثل الكلية الآلهية، كما أن ما في عالم الشهادة أصنام لها

ماتراه بهذه النشأة　　　فهو ظلّ داره الأخرى

فالصور الشبحيّة ـ أي المثل المعلّقة ـ فوق الصور الطبيعيّة و دون الصور العقلية الإلهية أي الموجودات المثالية هي العالم بين العالمين أعني بهما المفارقات النورية والمقارنات المظلمة. وقد استوفينا البحث عن المثل في رسالةٍ حاويةٍ جميعَ شعب مباحثها بحذا فيرها.

وأما دليل السهروردي في اثباته فعليل بلا كلام، وإلا لزم أن يكون تصرفات المتخيلة و دعاباتها الجزافية وما تعبث به من الصور والأشكال القبيحة وأضغاث الأحلام ونحوها متحققة دائمة في ذلك العالم مع أنها مخالفة لفعل الحكيم سبحانه. والحق أنهاليست موجودة إلاّ في العالم الصغير الإنساني النفساني لأجل شيطنة القوة المتخيلة، وأنها باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها و تثبيتها، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت، لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإنشاء النفس و حفظها إيّاها على الوجه الذي زعمه السهروردي.

فإن قلت: إذا كانت تلك الصور والأشكال من منشئات النفس بتصرفها المتخيّلة في إنشائها لم يبق فرق بين الذهول والنسيان لتساويهما في كونهما من منشئات النفس.

قلت: جوابه التفصيلي مبتن على التحقيق في معرفة نفس الأمر، ولنا ـ من فضل اللّه سبحانه ـ رسالة بالعربية في نفس الأمر قد طبعت غير مرّةٍ، وهاهنا نكتفي بجوابه الإجمالي فنقول: الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الإقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف

الثاني فإنّ النفس مفتقرة فيه إلى ذلك أو ماهو بمنزلته كالعلامات الدالّة. وهذا الفرق كلام كامل حريّ للإهتمام به.

وقد اعترض العلامة القيصري على الشيخ الإشراقي في نظره هذا حيث قال في شرحه على الفصّ الشيثي من فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيى الدين الطائي ما هذا لفظه: «وذهب بعضهم ـ يعني به السهروردي ـ إلى أن الصورة المرئية أنما هي في العالم الخيالي ـ يعني به عالم المثال المنفصل ـ و مقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها فيه؛ ولو كان كذلك لكان يظهر للناظر في المرآة صورة أخرى غير صورة مقابلها كما يظهر في مايستعمله المعزِّمون من صورة الجن وغيرها.

أقول: ما اختاره السهروردي من الدليل على اثبات عالم المثال المنفصل وإن كان مردوداً بلادغدغة، ولكن يمكن أن يجاب من قبله عن نقد القيصري دليله، بأن النفس كما ترتبط من كلّ مقدمة علمية بعالم العقول على وجه خاصّ ومناسبة خاصّة بينها و بين مايترتب عليها، فليكن هاهنا أيضا كذلك، وذلك لأن المقدّمات الفقهية لا تنتج الأحكام الرياضيّة مثلاً، وكذلك مقدمة كلّ علم وفن يستفاد منها ماهو ينا سبها، والعارف السالك إلى اللّه ـ سبحانه و تعالى شأنه ـ يقتبس في سيره ماينا سبه من الحال والطلب و حصته الوجوديّة وأطواره الشهودية وأذواقه السلوكية، فلتكن مقابلة الجرم الصيقل شرطاً لظهور الصورة المرئية للنفس في العالم الخيالي.

والحق أن القوة الخيالية جوهر مجرد عن البدن وقواها، وأن لها

تجرداً برزخياً مثالياً، لما برهنّا في كتابنا «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» من الأدلّة على تجرد النفس الناطقة تجرداً غير تام ـ أي تجرداً برزخياً مثالياً ـ، وتجرداً تامّاً عقلياً، وتجرداً أتم ـ أي فوق تجرّدها العقلي ـ ويعبّر عن هذا ـ أعنى عن التجرد الأتم ـ بأن النفس ليس لها حدّ تقف عنده.

والقوة الخيالية شأن من شئون النفس الناطقة، والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس إليها وبإنشائها لها، باقية ببقاء توجّهها والتفاتها اليها عند استخدامها المتخيّلة، لما تقدّم من ارتباط النفس بالخارج بإعداد قواها، و إنشائها صور الموجودات في الأصلين الثامن والتاسع.

والنفس وقواها الإدراكية وصورها الخيالية والحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات والأموات في صقعٍ إدراكيٍ، وليس لهذه الماديات وجود علميّ إذ كل جزء من أجزائها المقدارية الوضعية غائبٌ عن سائر الأجزاء وعن الكل وبالعكس، فالكل غائب عن الكل وعن كل ماله نسبة مكانية إليها، ولهذا لابدّ في إدراكها من أخذ صورة أخرى مجرّدة ضرباً من التجريد حتى يكون وسيلة إلى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المشعور بها بالذات دون ما في الخارج إلاّ بالعرض.

وكذلك الحق في الإبصار هو بتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس أيضاً ـ أي الإبصار هو بجعل النفس و إنشائها بحول اللّه تعالى وقوّته، صورةً

مماثلةً للمبصر بالعرض مجردةً نوعَ تجردٍ عن المادة الخارجية حاضرةً في صقع النفس وعالمها إذ المدرَك بالذات وجوده للمدرِك لا بنحو الحلول، بل وجود المبصر بالذات للنفس بنحو القيام الصدوري، وللعضو الشفّاف الباصر بنحو الظهور للمظهر ـ لا كما ذهب إليه الشيخ الإشراقي من أن الإبصار بإضافة النفس إلى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط، لما قد علمت بطلانه بأنَّ ما في الخارج لا حضور له عند المدرك؛ إلا أن يوجَّه مذهبه في الإبصار بما يوافق المذهب الحق كما فعله المتأله السبزواري في تعاليقه على سفر النفس من الأسفار.

والفرق بين الإحساس والتخيل بزيادة الشرائط في الإحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس إيّاها كفتح العين، وكذا في رؤية الأشياء بتوسط المرآة، والتي يراها الأحول من الصورة الثانية.

وإذا اشتدت عين التخيل كما في الآخرة صارت عين التخيّل متحدةً مع عين الحس كما يبتني عليه أحوال المعاد الجسماني، وقد استوفينا البحث عنه في «عيون مسائل النفس» وشرحها «سرح العيون في شرح العيون».

وبالجملة أن القوّة الخياليّة مجردة جبلت للمحاكاة لأنها من مظاهر الاسم «المصوِّر»، وهي من شئون النفس ومثال عالم المثال، والنفس تنشىء الصور الحسية والخيالية باستخدام قواها. وتلك الصور متقررة في صقع ذات النفس تتسع بها وجوداً ولا يؤودها

حفظها ولا تزاحم فيها لأنها فعلها، كما تراها في مناماتها وليست إلا منشئاتها بلا تزاحمٍ فيها لتجرد النفس وقيامها بها قيام الفعل بفاعله المبدع إياه.

تذكرة ـ قد تقدم في الفاتحة الإشارة إلى أن لمسئلة الوجود الذهني مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني، و وعدنا بيان سرّ ذلك فنقول: إن تجرد الخيال نافع في مسألة المعادالجسماني جداً. ونحن قد استوفينا البحث عن ذلك في عيون مسائل النفس وشرحها سرح العيون، و هاهنا نكتفي بنقل ما أفاده المتأله السبزواري في ذلك حيث قال في غرر الفرائد ما هذا لفظه:

«تجرد الخيال نافع في مسألة المعاد الجسماني بوجهين:

أولهما ماذكره الشيخ في المباحثات على طريق التشكيك لمنافاته مع كثير من اصوله من أن الصور والمتخيلات لوكان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه، أولا؛ والثاني باطل لأن أجسامنا في معرض الإنحلال والتزايد بالغذاء.

فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ماهي الأصول، ويكون ما ينضمّ إليها كالدواخل عليها المتصلة بها اتصالاً مستمراً، ويكون فائدتها كالمعدة للتحلّل إذا هجمت المتحللات فيبقى الأصول، ويكون للأصل بها تزايد غير جوهري.

فنقول: هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائدبالأصل المحفوظ، أولا يتحد فإن لم يتحد فلا يخلو إما أن يحصل في كل واحدة من

القطعتين صورة خيالية على حدة، أو ينبسط عليهما صورة واحدة، والأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين. وأما الثاني فإذا غاب الزائد بقى الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة؛ على أن ذلك من الممتنع، فيكون حكم جميع الأجزاء المنفرضة فيه بعد ذلك الإتحاد في التحلّل والتبدل واحداً، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلّل كما أن الزائد في معرض التحلّل، فمن الممتنع أن تبقى صورة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدّل فلا بدو أن يتغير كل مافيه من الصور. انتهى.

ثم قال بعد كلام: فإذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس إلا أن المشكل أنه كيف ترتسم الأشباح الخيالية في النفس. ثم قال في آخر هذا الفصل: وبهذا وأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي، وأنه هوالواحد بعينه.

أقول: المشكل ارتسام الأشباح الخيالية في النفس و حلولها فيها لاقيامها بها قياماً صدورياً.

وأيضاً مناط الإشكال على امتناع كون جوهر واحد مادّياً و مجرداً و عاقلاً وحساساً، وأما على جواز الحركة الجوهرية، وكون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء فلا إشكال لأن للنفس في مقام الخيال أوللخيال تجرداً برزخياً فلا مانع من أن يتشبح بالأشباح المثالية إذا المدرك والمدرك من سنخ واحد.

وثانيهما أنه لوكان الخيال جسمانياً لزم انطباع العظيم في

الصغير و هو ممتنع. بيان الملازمة أنا نتخيل السموات بعظمتها، والمفروض أن صورتها ومقدارها تحلّ في الخيال الذي هو قوة سارية في الروح الدماغي الذي له مقدار صغير جداً. و أما امتناع اللازم فلأن كل مقدارين إما أن يتساويا أو يتفاضلا، وإذا تفاضلا كان الفضل خارجا لا محالة». انتهى.

أقول: هذا تمام ما أفاده صاحب الغرر في ابتناء المعادين على تجرد الخيال. ولابدّ لك في الإعتلاء إلى هذا الخطاب الفصل من كاملٍ في العلوم الآلهية يلقّنك لباب الأمر في ذلك المطلب الأسمى والمبحث الأسنى تلقين تفهيم وتفكير، ولعل الرجوع الى سرح العيون في شرح العيون سيما شرح العيون ٢١ و ٢٢ و ٥٩ يسهّل الخطب. ونشير الى بعض البيانات حول ما نقلناه:

قوله: «لمنافاته مع كثير من اصوله» مثل أن الإدراك المغاير للشيء لا بد فيه من انطباع صورته في المدرك، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلاً للمقدار. ومثل أن الجوهر الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً وماديا، عاقلاً وحسّاساً، وغيرهما من القواعد.

قوله: «من أن الصور والمتخيلات ...» يعنى الصور المدركات.

قوله: «من كل شيء واحد اثنين ...» أي واحد يستند به الأصل، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

قوله: «على أن ذلك من الممتنع» وأما إن اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء المنفرضة فيه بعد ذلك الاتحاد في

التحلل والتبدّل واحداً.

قوله: «لأن الموضوع إذا تبدّل ...» أي إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحداً

قوله: «بل انما يوجدان في النفس ...» والنفس أنما تكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبولها لتلك الصور راجحاً، وتكون للنفس هيئة بها أمكنها أن تسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة، وهي النفس المنطبعة الفلكية لأن المفارقات لايمكن أن يرتسم فيها الأشباح الجزئية. هذا على مذهب القوم، والحق ما تقدم الإشارة اليه في هذا الأصل من الفرق بين الذهول والنسيان.

قوله: «إلا أن المشكل أنه كيف يرتسم ...» يعنى كيف ترتسم الأشباح الخيالية أي الصور الجزئية المادية في النفس والحال أن ارتسامها فيها يستلزم الوضع والمحاذاة ولا محاذاة للمجرد معها؟

قوله: «وثانيهما انه لوكان الخيال جسمانياً ...» واعلم أن من جملة البراهين التي دلّت على تجرد الخيال أيضاً أن الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون، أويتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن لكون البدن ذا وضع وتلك الصور ليست من ذوات الأوضاع، ولما ثبت ايضاً في بداية العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغيرفإذاً هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام.

لطيفة حكمية ـ الفصل الثاني من الباب الثالث من منتخب

جواهر الأسرار حاوٍ على أسرار منظومة وبيانها، والسر الرابع عشر منه هذا البيت:

كوهى اندر پنبه داني يافتم دانى كه چيست

بحرى اندر سرمه دانى يافتم دانى كه چيست

ثم شرحه بالفارسية على التفصيل شرحاً جيداً مشتملا على مطالب طريفة. ومن كلماته: بصر آئينه دراكه عالم محسوس است. از پنبه دانه صورت جرم با صره خواسته است كه بدان خردى صورت كوه بلكه بزرگتر از كوه در او متمثل مى شود. از سرمه دان صورت دماغ اراده كرده چه دماغ آدمى بحريست بى پايان، چه بحر كه صد هزار بحر در او در آيد كه يكى به ديگرى نه پيوندد. (ص٣٤٢چاپ اول سنگى). يعني أن الشاعر أراد بالبيت مظهرية العين والدماغ. والجليدية بقدر حبّ القطن، والدماغ بقدر المكحلة سيما الدودة منه بشكلها.

ثم جاء صنفان من الرواية من أهل العصمة -عليهم السلام- في انطباع الكبير في الصغير: أحدهما في امتناعه، والثاني في جوازه. والإمتناع ناظر إلى الوجود العيني، والجواز إلى الوجود الظلّي. فما روي عن عمربن أذينة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قيل لأمير المؤمنين صلوات اللّه عليه: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا وتكبر البيضة؟ قال عليه السلام: إن اللّه لاينسب إلى العجز، والذي سألتني لايكون؛ فهو ناظر إلى الوجود العيني وامتناع إدخال الكبير العيني في الصغير العيني.

ومثل رواية عمربن أذينة مارواه أبان بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام قال: أيقدر اللّه أن يدخل الأرض في بيضة، ولا تصغر الأرض ولا تكبر البيضة؟ فقال له: ويلك إن اللّه لايوصف بعجز ومن أقدر ممن يلطف الأرض ويعظم البيضة؟

و ماروي عن أحمدبن محمدبن أبي نصر قال جاء رجل إلى الرضا ـ عليه السلام ـ فقال: هل يقدر ربك على أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم، وفي أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك وهي أقل البيضة لإنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولوشاء أعماك عنها؛ فهو ناظر إلى الوجود الظلّي أي دخول الصورة المحسوسة بالذات المتقدرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلي في الحاسة التي هي شأن من شئون النفس فتلك الصورة مدركة للنفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، ومتحدة بها وجوداً، على نحو ما تقدم في الأصل التاسع.

ومثل رواية أحمدبن محمد مارواه محمدبن اسحاق قال ان عبداللّه الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له: ألك ربٌّ؟ فقال: بلى. قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر. قال: يقدر أن يُدخِل الدنيا كلّها البيضة، لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ قال هشامَ: النظرة. فقال له: قد أنظرتك حولاً. ثم خرج عنه فركب هشام إلى أبي عبداللّه عليه السلام فاستأذن عليه فإذن له فقال له: يابن رسول الله أتاني عبداللّه الديصاني بمسألة ليس المعوّل فيها إلا

على اللّه و عليك . فقال له أبو عبدالله عليه السلام : عمّاذا سألك؟ فقال : قال لي : كيت وكيت . فقال ابو عبداللّه عليه السلام : يا هشام كم حواسّك؟ قال : خمس . قال : أيها أصغر؟ قال : الناظر . قال : وكم قدرالناظر؟ قال : مثل العدسة أو أقل منها . فقال له : يا هشام فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بماترى . فقال : أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً و براري وجبالاً و أنهاراً . فقال له ابوعبداللّه عليه السلام : إن الذي قدر أن يُدخِل الذي تراه العدسةَ أو أقل منها ، قادر أن يدخِل الدنيا كلها البيضةَ لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة . فأكبَّ هشامَ عليه وقبّل يديه ورأسه ورجليه ، وقال : حسبي يا بن رسول اللّه وانصرف إلى منزله . وغدا عليه الديصاني ، فقال له يا هشام إني جئتك مسلِّماً ولم أجئك متقاضياً للجواب . فقال له هشام : إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب ... الحديث (ص٦٢ ج١ من اصول الكافي المعرب بتصحيح الراقم وإعرابه) .

أقول : جملة الأمر في ذلك أن إدخال الكبير في الصغير على وجه الوجود الظلّي فقد دريت عدم امتناعه بل جوازه مسلم لاريب فيه ؛ وأما على وجه الوجود العيني فمحال ، ولكنّ امتناعه لايدل على عدم القدرة لأن القدرة لا يتعلق بمحال قط ، فالقابل أي المحل لا يقبل فعل الفاعل القادر لا أن القادر ليس بقادر . مثلا أن النجّار قادرعلى أن ينحت شجرة دلب فيصنعه عموداً أو أعمدة ، وأما الكرم فليس بقابل أن ينحته حتى يصير عموداً ، وهذا يدل على عدم قابلية الكرم لذلك ، لا على عدم قدرة النجار عليه فافهم . هذا ما

أردنا الإتيان به في هذا الأصل، واللّه سبحانه وليّ التوفيق.

يب ـ اصل: التعقّل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بمعقوله وجوداً، بل الإدراك عبارة عن اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقاً. وكتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» المطبوع غير مرّة قد أغنانا عن الورود في إثباته والتعرض بشعب مباحثه هاهنا. والحمدللّه رب العالمين. فالنفس ليست محلاً للعلم، ولا يصح اطلاق الظرف عليها كما اشتهر عن المعلم الأول ومتبعيه من المشائين والشيخين أبي نصر وأبي علي و تلامذته و جمهور المتأخرين من أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلّي للأشياء فينا أنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية، فالكليات توجد في النفس المجردة؛ والمعاني الجزئية في القوة الوهمية؛ والصور المادية في الحسّ والخيال، فوقعوا في إشكالات عويصة لا خلاص لهم عنها كما سنذكرها في الفصل الآتي.

وبعبارة أخرى موضحة أنّ علومنا الحسيّة والخيالية غير حالّة في آلة الحسّ وآلة التخيل، بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائى والمظاهر لها لا محالّ ولا مواضع لها، فجواهرها جواهر مجردة عن المواد، وأعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر، والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جلّ ذكره فافهم.

وأما علومنا العقلية فليست أيضاً كما ذهب اليه المشهور من المشاء و غيرهم من أن «علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأنّ العلم هوالمكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادّها وهي صور جواهر وصور أعراض» وذلك لأنّ الحق أنّ علومنا العقلية بالأشياء ـ أي الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان ـ هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة؛ فللجواهر بل للجسم مثلاً معنى وصورة محسوسة، و صورته المحسوسة هي الجوهر الحسي، وصورته المعقولة هي معنى الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل. وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول، فالمعقول من هذه الأمور لايلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات، ولا معنى يقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي؛ بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع مايزيد عليها على جسم ويحمل عليه بهوهو، وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة، وليس شيء من هذه المعقولات ذاوضع وإشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى، فإنّ صدق معقول على معقول واتحاده به في الوجود العقلي أولى وأليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به في الوجود الحسّي.

الفصل الثاني

في تقرير الحجج
على اثبات الوجود الذهني

الفصل الثاني

في تقرير الحجج على اثبات الوجود الذهني

ذكروا في اثبات الوجود الذهني حججاً، وصاحب الأسفار قد أتى بستّ حجج في ذلك؛ عبّر عن الثلاثة الأول منها بالطرق، وعن الرابعة منها بقوله ومن الاستبصارات، وعن الخامسة منها بقوله ومن العرشيات، وعن السادسة منها بقوله وممّا ينبهّك على ما نحن بصدده.

فنحن نذكرها مع تلخيص وإشارات منيفة منّا، وحجة أخرى ورائها من الواردات التي رزقنا بها، على مايلى:

الأولى: أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين بحيث يتميز كل واحد عند الذهن عن باقي المعدومات، وتميز المعدومات الصرفة ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود، وإذليس في الخارج فرضاً و بياناً ـ أي عياناً ـ فهو في الذهن.

ولك أن تقول معترضاً أولاً: إن كلّ ما كان معلوماً فلا بدّ أن

يكون متميّزاً عن غيره، وكلّ متميز عن غيره فهو موجود، فإذن كل معلوم موجود، و ينعكس انعكاس النقيض أن مالا يكون موجوداً لا يكون معلوماً؛ لكنّا قد نعرف أموراً كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة مثل أنّا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين؛ فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين؟.

وثانياً: إنّه لايجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عن الشيء، فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقةً له فيجب أن تكون للمعدوم وخصوصاً الممتنع ذاتٌ خارجيةٌ تطابقها صورته الذهنية و الحال أنّ المعدوم لا ذات له، أولا تكون مطابقةً له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارةٌ عن صورةٍ مطابقة للمعلوم.

والجواب عن الإعتراض هو أنّ المعدوم قسمان: أحدهما معدوم ممكن وجوده في المستقبل، وثانيهما معدوم ممتنع وجوده مطلقاً كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق و شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوها؛ فالقسم الأول له نحو وجود في مباديه العالية كما تقدم الإشارة إليه في الأصل الأول بل في الأصل الأخير أيضاً، فلها نحو تميّز، والكامل إذا شاء أن علمه علمه قبل نزوله في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب؛ فلهذا العلم مطابَق في الواقع فلا يصح أن يقال إنّ المعدوم غير موجود، أو إنّ صورة المعدوم غير مطابقة للمعدوم بالفعل فتبصّر.

وأمّا الجواب عن القسم الثاني ـ أي المعدومات الصرفة ـ فيعلم بما حرِّر في الأصلين السّادس والسّابع من اختلاف الحملين أي الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، وتقسيم القضايا الحملية إلى البتّية وغير البتّية فتدبّر.

وأجيب بأنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لاحقيقته ـ أي العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح و مثال بمعنى أنموذج في الذهن ـ فإن كان له مطابَق (بالفتح) فهو العلم بالموجود، وإلاّ فهو العلم بالمعدوم؛ فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل إذ لاذات له عينية ولا مطابق (بالكسر) للمعدوم حتى تكون هذه الصورة مطابقة له إلاّ بحسب التقدير بمعنى أنه لو كان له وجود لكان تطابقه هذه الصورة، فالعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لايكون لذلك الشبح مطابَق (بالفتح) بالفعل.

وأنت تعلم أن هذا الجواب ليس بكاف في المقصود لأن العلم بالشيء المبحوث عنه في الوجود الذهني هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذهن، وأما شبحه ومثاله فليس علماً بذلك الشيء. ثم لو سلّمنا أن العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال له في الذهن لكان جوابه انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونه معدومة ـ أي في القسم الأول من المعدوم الممكن فقط ـ لأن المعدومات الصرفة لا شبح لها ولامثال لها أصلاً؛ ولا معنى لقوله: «وإلاّ فهو العلم بالمعدوم»

هذا هو جواب القائلين بالشبح والمثال عن الاعتراض المذكور

وبعض ما أورد عليه. وأما الجواب عنه على رأي المحققين فليس بتمامٍ أيضاً؛ وذلك لأنّهم أجابوا عنه بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح و مثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقه، بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلّي الذي لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها؛ فالعلم بالمعدوم لايكون إلاّ بأن يحصل في ذهننا مفهوم لايكون ثابتاً في الخارج، فلا يجري الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أولا، ولايلزم شيء من المحذورين إذ المسمّى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج. انتهى.

أقول: كأنّ رأي المحققين ذاهب إلى أن الصورة عند المعترض بمعنى ارتسام شبح الشيء في الذهن كما هو الظاهر من عبارة الجواب «بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح و مثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة» فالرأي المذكور يجيب المعترض أولاً بأن الصورة ليست بمعنى ارتسام الشبح، وثانياً لوقلنا إن الصورة بمعنى الشبح، والعلم هو شبح المعلوم الحاصل في الذهن، ماكان المطابقة على المعنى الذي ذهب اليه المعترض، بل العلم بالمعدوم لايكون إلا بأن يحصل الخ. فالمحذوران في كلام المجيب هما قول المعترض بأن صورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له، أولا تكون مطابقة له. والحقيقة في كلامه «هو حقيقة المعلوم» بمعنى ماهية المعلوم.

ولا يخفي عليك أنّ الرأي المذكور المنقول من المحققين، فائل

من وجوه: منها أنّ الصورة في تعريف العلم من كلام المعترض لا يستتشم منها ارتسام الشبح أصلاً؛ ومنها أنّ القسم الثاني من المعدوم ليس له ظهور ظلّي أصلاً؛ ومنها أنّا إذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق لزم من قولهم: «المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلّي ـ أي وجودها الذهني ـ» تناقضٌ، إذ المعدوم بما هو معدوم لايكون له وجود أصلاً، والخفي بما هو خفي لايكون له ظهور مطلقاً. فالجواب الحاسم هو ما قرّرناه أولاً.

الثانية: أنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة؛ وكذا الحكم على ماله وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدرة مثل قولنا: كل عنقاء طائر، وكل مثلث على سطح مستوٍ فانّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وبحر من زيبق بارد بالطبع، واجتماع النقيضين مغائر لاجتماع الضدّين ونحوها، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ـ أي صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه ـ وإذ لايكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أنّ له وجوداً آخر هو الوجود الذهني ـ أي وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج ففي الذهن.

أقول: الفرق بين هذه و بين الأولى أن اثبات وجود الذهني كان في الأولى بمحض تصورالمعدوم فقط، وفي هذه كان الإثبات بالحكم على المعدوم بأحكام ثبوتية صادقة عليه، والحكم في قضية ثبوتية فرع على ثبوت الموضوع. وبالجملة الأولى تثبت المطلوب

من مسلك التصور، والثانية من مسلك التصديق.

والقاضي عضدالدين الإيجي جعلهما حجة واحدة حيث قال في المقصد الرابع من المواقف في الوجود الذهني ما هذا لفظه:

«احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور: الأول أنا نتصور مالا وجود له في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية، وانّه يستدعي ثبوتها إذثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه وإذليس في الخارج فهو في الذهن» (ص٣٨٣ ـ٢٨٥ ـج١ ط تركيا من شرح الجرجاني عليه).

وانما قيدنا المثلث بالسطح المستوي لأنه المبرهن في لب من أولى اصول اقليدس؛ وأما المثلث على الكرة فان زواياه الثلاث أعظم من قائمتين كما برهن في يا من أولى أكرمانا لاؤوس، بل والمثلث على الكرة تنتهي زواياه إلى ثلاث قوائم. مثلاً ان دائرة معدل النهار ـ أي دائرة الإستواء السماويّة ـ في الآفاق الاستوائية قائمة عليها، ودائرة نصف النهار قائمة على الآفاق كلّها مطلقاً؛ ففي الآفاق الإستوائية يحدث من دائرة المعدل ودائرة نصف النهار ودائرة الأفق مثلثٌ كلٌّ واحدٍ من أضلاعه ربعُ الدور، فكلٌّ واحدة من زواياه الثلاث قائمة وتلك الأرباع أوتار القوائم. وكذا أرباعٌ دوائر نصف النهار و اول السموت والأفق في الآفاق المائلة مطلقاً.

قد أورد على هذه الحجة أولاً بأنّ أمثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية، بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدّرة الوجود، فمعنى كل عنقاء طائر مثلاً أن كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب

التقدير فهو طائر. وكذا القضايا الحقيقية الأخرى معناها أن كل مالو وجد متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لووجد صدق عليه محمول كذا، فموضوعاتها مقدرة الوجود، والحكم بهذا النحو لايقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير فجازأن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر ـ أي الوجود الذهني ـ أصلاً.

وثانياً بأن هذه الحجة لزم منها استحضار جميع افراد الموضوع على التفصيل كما أن المتأخرين ذهبوا إلى أن الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدق هذه القضايا وجود الأفراد لا وجود العنوان.

وثالثاً بأناقد نتصور شخصاً كان موجوداً، ونحكم عليه بحكم خارجي كما أنا نحكم على جسم قد فني أنه كان صلباً ثقيلاً متحركاً فيلزم أن تكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد لأنّ هذه الأحكام أنما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة.

والجواب أن مسلك التحقيق هو الفرق بين القضيّة المحصورة وبَين القضيّة الطبيعية، وذلك لأن الحكم في الأولى على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الثانية ـ أي إنّ موضوع القضية المحصورة عنوان ومرآة إلى الخارج بحيث يسري إلى أفرادها دون الطبيعية ـ فموضوع المحصورة كأنه برزخ بين الكثرة المحضة التفصيلية وبين الوحدة التي في موضوع الطبيعية.

وإن شئت قلت: يجب الفرق بين العلم بوجه الشيء، وبين العلم بالشيءبوجه؛ فإنّ الأول يصلح موضوعاً للقضية الطبيعية ولا

يسرى الحكم عليه إلى أفراده، فهاهنا الوجه ملحوظ بالذات ومعلوم دون ذي الوجه؛ مثلاً إذا تصورنا الشمس فالشمس الذهنية معلومة ملحوظة بالذات دون الشمس الخارجية. وأما الثاني فيصلح موضوعاً للقضية المتعارفة ولكن يسرى الحكم عليه بشيء إلى أفراده الحقيقية بالذات؛ مثلا ان الشمس الذهنية ليست ملحوظة بالذات بل هي آلة للحاظ الشمس الخارجية فحصل العلم بالشيء أي بالشمس الخارجية بوجه لأن الشمس الذهنية آلة للحاظ الشمس الخارجية، فتدبَّر. وفي اللآلي المنتظمة في الفرق بين المحصورة وبين الطبيعية:

والحكم في المحصورة أيضاً جرى	على الطبيعة بحيث قد سرى
أفـراده إذ لو عـلى أفـرادها	لم يكن إذ ليس انتهت أعدادها
وغص لموضوع الحقيقيات	فانظر الى العنوان والمرآة

فبذلك التحقيق في الفرق بين المحصورة والطبيعية ينحل الإشكال الأول والثاني.

نعم للمورد أن يقول: لو كان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان يجب الإقتصار على عقود -أي على قضايا- ليس لموضوعاتها وجود عيني اصلاً، وإلاّ -أي وإن كان لموضوعاتها وجود عيني- فلأحد أن يقول: إنّ الطبائع الكلية موجودة بوجود أفرادها العينية، والعنوان يوجد بالفرد العيني وحكم العقد جارٍ على فرد الموضوع الخارجي، فعلى هذا لا حاجة إلى الوجود الذهني.

والجواب عن هذا الإيراد أنّ الموضوع في المحصورة مأخوذ على وجه الاشتراك -أي بحيث يقبل الإشتراك بين الكثيرين- والموضوع

بهذا الاعتبار ليس موجوداً في الخارج ضرورة فهو موجود في الذهن فثبت المدّعى .

اعلم أنه لا منافاة بين التشخص العقلي و بين الكلية والاشتراك بين كثيرين لأنّ الصورة العقلية ـ كما علمت في الأصل الثامن ـ غير حالّة في الذهن حلول الأعراض في محالّها حتى تصير متشخصة بتشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس مادامت مقيّدة بهذه الهيئات النفسانية لايمكن أن تصير عاقلة بالفعل ، ولا معقولها معقولاً بالفعل ، ففيها مادامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولية لا فعليتهما ، فإذا انسلخت من هذا الوجود وصار وجودها وجوداً آخر و تشخّصها تشخّصاً عقلياً صلحت لأن تصير عين المعقولات وتتساوى إليه نسبة الشخصيات ؛ وبالجملة الصورة العقلية لا تكتنفها الهيئات النفسانية وليس وجودها وجوداً نفسانياً كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة و غيرها .

ولأنّ معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ، ولا أنّ النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادّي إلى الحسّ ومن الحسّ إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجرّدان معاً وينسلخان معاً من وجود إلى وجود وينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة ومن عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوة في الكل فتبصّر .

وأما الجواب عن الايراد الثالث فهو أن المحمول الخارجي ايضاً كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحدة مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجود هما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا منع في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه لأنّ المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها، بل حال الشيء المحكى عنه على وجه تطابقها الحكاية.

الثالثة: أنّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنىً واحداً ينطبق على كل من تلك الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلّي.

مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنىً واحداً مشتركاً فيه وهو الانسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعاً لكل من تعيناتها مجرداً في حدّ ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها.

وهذا المعنى لايوجد في الخارج واحداً وإلاّ لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادّة وهي التعينات المتبائنة ولوازمها المتنافية فوجوده أنما هو بشرط الكثرة، ونحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة أنما هو في العقل.

والحكيم السبزواري أتى بها في غرر الفرائد نظماً حيث قال:

صرفَ الحقيقة الذي ماكثرا   من دون منضماتها العقل يرى

والفرق بين هذه والأوليين أن الأولى تثبت المطلوب من مسلك التصور، والثانية من مسلك التصديق، وهذه من مسلك الوحدة فتبصّر.

وقد أفاد صاحب الغرر في تحرير هذه الحجة تلخيصاً و تصريحاً بأخذ الوحدة فيها غير مرة بقوله:

«والحاصل أن صرف كل حقيقةٍ بإسقاط إضافته عن كل ماهو غيره من الشوائب الأجنبيّة واحدٌ كالبياض فانه إذا أسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها، واللواحق من الزمان والمكان والجهة وغيرها ممّا لحقه بالذات أو بالعرض كان واحداً إذ لاميز في صرف الشيء، فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها ماهو من غرائبه موجود بوجود وسيع، وإذ ليس في الخارج لأنه فيه بنعت الكثرة والاختلاط ففي صقع شامخ من الذهن»

تبصرة: لاريب أن الحقيقة الواحدة بصفة الوحدة غير واقعة في الأعيان كما أن المعنى الكلي بصفة الكلية أي بما هو كلّي مما لا وجود له في الخارج؛ نعم المعنى الواحد والمشترك والكلّي والعام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الأعيان لكن لابهذه الإعتبارات، فحقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيته، وقد فرض العموم لاحقاً

بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج.

وقد نصّ الشيخ الرئيس في موضعين من الهيات الشفاء أحدهما بالإجمال في آخر الفصل الثاني من المقالة السابعة (ج٢ ط١ ص٤٧٠)، وبالتفصيل في الفصل الأول من المقالة الخامسة (ج٢ ط١ ص٣٩٤ـ٣٩٩) بأنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبار اضافات مختلفة، بل ذات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو، فهما إنسانيّتان: إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، لاغيريةً باعتبار المقارنة حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول.

ثم اعلم أن ما اشتهر من رجل صادفه الشيخ بمدينة همذان من أن الكلّي الطبيعي موجود بوجود واحدعددي في ضمن أفراده و يتّصف بالأضداد، وبعبارة أخرى أنّ ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصّلة المختلفة مطابقةً لها مشتركاً فيها أمرٌ موجود فيها، فيشير ذلك الرجل العالم الكبير الراسخ في الحكمة المتعالية والحقائق العرفانية بقوله هذا إلى ربّ النوع وأفراده على ما استقصينا الكلام في هذا الأمر القويم، واستوفينا البحث عن هذا المطلب العظيم في رسالتنا المعمولة في المثل الإلهية.

واتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدل على أنه وجود كلّي سعيّ كما قال العارف أبوسعيد الخراز: «إن اللّه لايعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها».

والشيخ الرئيس لمّا لم يكن قائلاً بالمثل الإلهية استعظم رأي ذلك العالم الكبير ولم يتحمّله وشنّع عليه. والعجب من صاحب الأسفار كيف اكتفي بصرف نقل عبارة الشيخ وتشنيعه فقط ولم يتعرّض بما أشرنا اليه ولم يتفوّه به. وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب قد طبعت مع أربع رسائل أخرى للشيخ أيضاً في جامعة طهران بعنوان الذكرى الألفيّة للشيخ الرئيس سنة ١٣٧٣هـق= ١٣٣٢هـش. والشيخ وصف ذلك الرجل العالم بقوله: «فصادف بها ـ أي بمدينة همذان ـ شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافرالعلوم متقناً في العلوم الحكمية والشريعة السمعيّة فاستأنس واستطاب مجاورته ... .»(ص٧٣).

والمحاسن جمع الحسن كالمقابح جمع القبح. ومعنى كونه غزير المحاسن أنه كان عالماً ذافنون عديدة. وعبارة الشيخ قد صحّفت في الأسفار وغيره بعض التصحيف. وإن شئت تفصيل البحث عن هذا الأمر فراجع كتابنا «نثر الدراري على نظم اللآلي» عند البحث عن وجود الكلي الطبيعي. هذا ما اردنا بيانه في هذه التبصرة.

وأما الاعتراض على هذه الحجة بأن الموجود الخارجي كما أنه مشخص لايقبل الإشتراك كذلك الموجود الذهني مشخص لأنّ ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان في الخارج أو في الذهن، والمشخَّص لايقبل الإشتراك ولاينطبق على كثيرين، والمنطبق على كثيرين أنما هو الماهية من حيث هي هي، و هي موجودة في الخارج أيضاً فلايتم الدليل، فمدفوع بما تقدم في ذيل الحجة الثانية من أنه لا

منافاة بين التشخص العقلي و بين الكلية والاشتراك بين كثيرين.

الرابعة من الحجج هي ما حرّره صاحب الأسفار بقوله: «ومن الاستبصارات في هذا الباب أنّا نتصور الأمور الإنتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها إمّا في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب».

وهذه الحجة هي الدليل الثاني في نظم الغرر للمتأله السبزواري حيث قال: «والثاني قولنا: لانتزاع الشيء ذى العموم، أي نتصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم بحذف ما به الإمتياز عنها، والتصور إشارة عقلية، والمعدوم المطلق لايشار إليه مطلقاً، فهي بنحو الكلية موجودة، وإذ ليس في الخارج لأن كلّ ما يوجد في الخارج جزئي، ففي الذهن».

والفرق بين هذه و بين الثالثة أن هذه تثبت المطلوب من مسلك الكلية، والثالثة من مسلك الوحدة. والفرق بينها وبين الأوليين غير خفي.

الخامسة هي ما أفاده صاحب الأسفار أيضاً بقوله: ومن العرشيات الواردة أنّ كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والغرض نحوٌ من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله، ولوكان له تحقق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل، فلابدو أن يكون له نحوٌ من التقرر لاتترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنيّ بالوجود الذهني. انتهى.

قال الشيخ في التعليقات: «ونحن أنما نريد الشيء لأجل شهوة أو لذة لا لأجل ذات الشيء المراد، ولو كانت الشهوة واللذّة أو غيرهما من الأشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الأفعال عن ذاتها لكانت مريدة لتلك الأشياء لذاتها لأنها صادرة عن ذاتها، والإرادة لا تكون إلاّ لشاعر بذاته.»

حوارٌ حول هذه الحجة: قال الشيخ في الفصل السابع من النمط الرابع من الإشارات:

«والعلّة الغائية التي لأجلها الشيء علّة بماهيتها ومعناها لعلية العلّة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإن العلّة الفاعلية علّةمّا لوجودها إن كانت من الغايات الّتي تحدث بالفعل، وليست علّة لعلّيتها ولا لمعناها».

واعترض الفخر الرازي في شرحه على الإشارات على الشيخ، بقوله: «ولقائل أن يقول: قولك «العلة الغائية علة بما هيتها لعلية العلّة الفاعلية» فيه إشكال لأنكم تثبتون العلّة الغائية للأفعال الطبيعية، والقوى الطبيعية لا إرادة ولا شعور لها أصلاً، فماهية العلّة الغائية هاهنا لايمكن أن يقال إنها موجودة في الذهن لأنه لا ذهن هناك ولا شعور، وغير موجودة في الخارج لأن وجودها في الخارج معلول العلّة الفاعلية، وإذا كانت كذلك كانت معدومة صرفة، والمعدوم الصرف لايمكن أن يكون علةً للأمر الموجود، فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلّة الغائيّة؟ ولا خلاص عنه إلاّ أن يقال ليس للأفعال الطبيعيّة غايات، ولكن ذلك على

خلاف مذهبهم، ويحققه أول طبيعيات كتاب الشفاء».

والمحقق الطوسي في شرحه على الإشارات لخّص كلام الفخر الرازي أولاً ثم أجاب عنه كمايلى:

«اعترض الفاضل الشارح -يعني به الفخر الرازي- بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعيّة عللاً غائية والقوى الطبيعيّة لاشعور لها، فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال إنها موجودة في الخارج لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات، فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لايكون علة للموجود، ولاخلاص عنه إلاّ بأن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات.

والجواب أن الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كأيْنٍ ما مثلاً لاتحرِّك الجسم إلى حصول ذلك الشيء، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء، فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوّة وشعورمّا لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلّة الغائية لفعلها».

اقول: على وزان ما أفاده الشارح المحقق لمقاصد كتاب الإشارات قال الحكيم السبزواري في غرر الفرائد:

وكل شيءٍ غايةً مستتبعٌ حتى فواعل هي الطبائع

ولكن الجواب في المقام ينبغي أن يحرّر على وجهين:

الوجه الأول أن الوجود الصمدي المساوق للحقّ بنحوٍ من التعبير على منهل التحقيق الحكمي ومشرب العذب العرفاني

مَلكٌ، وصفاته الحسنى وأسمائه العليا جنوده و عساكره، و أين نزل المَلك نزلوا معه، ويدورون معه حيثما دار. فالعشق والشعور والإرادة ونحوها من الصفات الكمالية على حفظ مراتبها شدةً وضعفاً لا تنفك عن الوجود بحسب مراتبه، وذلك لأن الوجودات نفس التعلقات بفاطرها فافهم.

وللشيخ الرئيس رسالة لطيفة جداً في العشق طبعت مع عدة رسائل أخرى له ايضاً مترجمة بالفرانساوية بيّن فيها سريان العشق في جميع الكائنات. وقد صنّف تلك الرسالة باسم تلميذه الحكيم الماهر الإلهي أبي عبدالله المعصومي الذي قال الشيخ في حقه: «ابو عبدالله منّي بمنزلة أرسطاطا ليس من أفلاطون».

وعلى مفاد تلك الرسالة بعد ما أثبت في النمط الثامن من الإشارات العشقَ للجواهر العاقلة، والشوق لبعضها قال في الفصل التاسع عشر من ذلك النمط ما هذا لفظه: «فاذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاً يخصّه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال، وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقه رحمةً من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية، وهذه جملة وستجد في العلوم المفصّلة لها تفصيلاً».

وعلى سبك الشيخ قال المولى الصدراء في شرحه على الهداية الأثيرية: «الحكماء المتألهون حكموا بسريان نورالعشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم؛ وقد صرّح به الشيخ في عدة مواضع من كتبه بأنّ القوى الأرضية كالنفوس والطبائع

لاتحرّكها موادّها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها، بل الغاية في تحريكها لموادّها هي كونها على أفضل ما يمكن لها لتحصل لها التشبّه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلاتفاوت. انتهى. ومن هاهنا يتفطّن العارف اللبيب بأن غاية جميع المحرّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هوالفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحرّكة إليه دون ماتحتها فيكون غاية بهذا المعنى أيضاً. وبهذا ظهر سرّ قولهم: لولا عشق العالي لانطمس السافل».

الباب السابع وثلاثمائة من الفتوحات المكيّة، وآخر الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر من نفس الأسفار في كون الحياة سارية في الموجودات كلّها، مما يعينك في نيل المراد من هذا الوجه المساق على الوجود الصمدي.

وممّا يؤكّد ذلك وينبّهك عليه النظر في إناث النخل ومَيَلانها إلى صوب بعض ذُكرانها وإن كَان على خلاف ذلك الصوب. وفي وجوه مشاكلة النخل والنخلة بالإنسان مطالب لطيفة في مواضعها الحرّى بها نقلها، وفي الأثر أكرموا عمّتكم النخلة.

وكذا مشاهدة ميل عروق الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار، وانحرافها في الصعود عن الجدار، وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات، وإحرازها لبّ الثمار في الوقايات الصائنة تهديك إلى ذلك أيضاً، وكذا نظائر ما اشير إليه من أحوال الكلمات الوجودية ممّا لا تعد ولا تحصى. ولكن هذا

الوجه فوق طور البحث والخوض في اصطلاحات العلوم، كما قال العارف الرومي في أواخر المجلد الخامس من المثنوي:

اندرين بحث ار خرد ره بين بُدى
فخر رازى راز دار دين بُدى
ليك چون من لم يذق لم يدربود
عقل و تخييلات او حيرت فزود

الوجه الثاني أن هبوط بعض الطبيعيات إلى السفل وصعود بعضها إلى العلو باقتضاء جاذبة الأرض، وهذا لاينافي ثبوت الغايات للطبائع على الوجه الأول. أما بيان الجاذبة فهو ـ كما ذهب إليه ثابت بن قرة في صدر الإسلام وتبعه بعد قرون اسحاق نيوتون ـ أن الثقيل المرتفع فوق سطح الأرض إذا ترك يسقط بجاذبة الأرض، وأن مازعم أن بعض المواد كاللّهيب والدخان والهواء والغيوم خفيف بالطبع وله ميل إلى الصعود فهو بالحقيقة ميل إلى السقوط أيضاً إلا أن أثقل منه يدفعه إلى الصعود، كما إذا وضع جسم في كفة ميزان، وآخر هو مقدار نصفه في كفّته الأخرى، فلاشك أن الأولى تهبط والأخرى تصعد، لأن الأولى غلبتها بزيادة فعل الجاذبية في زيادة المادة فيها؛ وهكذا المواد الخفيفة كالأشياء المذكورة تصعد لكونها أخف من الهواء المحيط بها فيدفعها إلى الأعلى، مثل دفع الماء للأشياء التي أخف منه إلى فوقه. وقد حررناه أتم تحرير بالفارسية في الدرس السابع والخمسين من كتابنا دروس الهيئة.

وقد نقل المتأله السبزواري نظر ثابت بن قرة هذا في البند

السادس من شرحه المعروف بشرح الأسماء في شرح يا من استقرت الأرضون بإذنه حيث قال: قال ثابت بن قرة: سببه ـ أي سبب الجذب ـ طلب كل جزء موضعاً يكون فيه قربه من جميع الأجزاء قرباً متساوياً، إذ عنده ميل المدرة إلى السفل ليس لكونها طالبة للمركز بالذات لأن الجنسية منشأ الانضمام، فقال: لو فرض أن الأرض تقطعت وتفرّقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزائها لكان يتوجه بعضها إلى بعض، ويقف حيث يتهيأ تلاقيها. (ص٥٣ ط١ ـ الناصري).

السادسة هي ما أفاده صاحب الأسفار أيضاً، قال: وممّا ينبّهك على ما نحن بصدده ـ أي على اثبات الوجود الذهني ـ كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحريكات والتأثيرات الخارجية وإن لم تترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة. أولا ترى أن تخيّلك لمشتهىً لطيف كيف يُحدث في بدنك شيئاً؟ وتخيّلك للحموضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرةً؟ ولو لم يكن لصورة بيتٍ تريد بناءَه نحوٌ من الثبوت لما كان سبباً لتحريك أعضائك.

وقد حكي عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا يَنْجَع فيه العلاج الجسماني، دفعه بمجرد تدبيرات نفسانية و أمور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادّة.

وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف إلى حيث يقوى تصوراته وجوداً وظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرئ المرضى، ويُمرِّض الأشرار، ويقلّب العنصر إلى عنصر آخر،

حتى يجعل غير النار ناراً، ويُحرِّك أجساماً عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع. كل ذلك باهتزازٍ علويٍ وتأييدٍ ملكوتي وطَرَب معنوي.

اقول: بعض العيون من كتابنا «عيون مسائل النفس» وشرحه «سرح العيون في شرح العيون» يبحث عن صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية. وفي اول الفريدة الثالثة من المقصد الخامس من غرر الفرائد للمتأله السبزواري:

إن التصورات للأمور تنشي كحرٍّ لاعن الحرور
وعلة لا علة في العين لها ومن ذلك سوء العين

ومن هذا القبيل حكاية المعلّم والصبيان كما جاء في المجلد الثالث من المثنوي للعارف الرومي:

كودكان مكتبى از اوستاد رنج ديدند از ملال و اجتهاد

إلى آخر القصة، وكم لها من نظير.

قوله: «وقد حكي عن بعض حذاق الأطبّاء معالجة بعض الملوك ...» أتى بتلك الحكاية لبيان التنبيه والشاهد عليه. ثم إنّ ذلك البعض من حذّاق الأطباء هو محمدبن زكريا الرازي المتطبِّب صاحب الحاوي في الطبّ، ومن لايحضره الطبيب. وقد صنّف الصدوق -ابن بابويه- كتابه من لايحضره الفقيه تأسيّاً بكتاب الرازي من لايحضره الطبيب، كما قال في أول من لايحضره الفقيه ماهذا لفظه:

«أما بعد فانّه لمّا ساقني القضاء إلى بلاد الغربة، وحصلني القدر منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق وردها الشريف الدين ابوعبداللّه المعروف بنعمة- إلى قوله: فدام بمجالسته سروري، وانشرح

بمذاكرته صدري ـ فذاكرني بكتابٍ صنّفه محمدبن زكريا المتطبب الرازي و ترجمه بـ «كتاب من لايحضره الطبيب» و ذكر أنه شافٍ في معناه؛ وسألني أن أصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام والشرائع والأحكام، موفياً على جميع ماصنفت في معناه وأترجمه بـ «كتاب من لايحضره الفقيه» ليكون إليه مرجعه وعليه معتمده وبه أخذه الخ».

وأما ذلك البعض من الملوك الذي عالجه الرازي بتدبيرات نفسانية فهو منصوربن نوح الساماني. وقد نقل تلك الواقعة مفصّلةً المولى جلال الدين الدواني في كتابه الفارسي الموسوم بـ «اخلاق جلالى» (ص١٦٨ ـ ١٧٠ط هند).[١]

١ـ دوانی در اخلاق جلالی گوید: «منصوربن نوح را که والی ممالک خراسان بود وجع مفاصلی روی نمود که معظم أطبای آن زمان زبان به اعتراف به عجز از علاج آن گشودند، و بر قصور از تدبیر آن عارضه اقرار نمودند. رأی أرکان دولت بر آن قرار یافت که با محمّد زکریای رازی که راز دان قوانین علاج و اصلاح مزاج بود مشورت نماید، کسی به إحضار او فرستادند، چون به کنار قلزم رسید از رکوب سفینه تحاشی نمود، تا او را دست و پا بسته در کشتی انداختند، چون از دریا عبور کرده به پادشاه رسید، انواع تدبیرات لائقه و تصرفات فائقه به عمل آورد و هیچکدام از سهام تدبیر بر هدف مقصود نیامد، بیت:

از قضا سرکنگبین صفرافزود　　　روغن بادام خشکی می‌نمود

بعد از آن با پادشاه گفت: هرچند معالجات جسمانی نمودم نفعی بر آن مترتب نشد، اکنون تدبیری نفسانی مانده، اگر از مزاولت آن نجاحی حاصل شود فبها، وإلاّ یأس کلی خواهدبود. پس پادشاه را تنها به حمام برد و مقرر نمود که دیگری در نیاید. و بعد از آن که حرارت حمام در بدن شاه مشتعل شد با کارد کشیده در برابر او آمد، و به انواع فحش زبان گشاد و گفت تو فرمودی که مرادست و پای بسته در روی آب اندازند و به اهانت چندین فرسخ راه بیاورند؟ من نیز حالی به همین کارد از تو انتقام خواهم نمود. پادشاه را نائره غضب، اشتعال یافت و بی اختیار از جای برجست. محمد زکریا در حال بیرون دوید، و ←

قوله : «وبعض النفوس قد يبلغ ...» قد تقدم بعض الإشارات في ذلك في الأصلين الثامن والتاسع. والحق أن النمط العاشر من إشارات الشيخ الرئيس و شرح المحقق الطوسي عليه كافيان في بيان هذا المطلب الأصيل الذي هو من عيون مسائل النفس، وكافلان للمباحث الرئيسة التي يجب عن يفحص عنها ويطلب بها في ذلك.

ومن كلمات الشيخ السامية في ذلك ما فاض من قلمه الشريف في الفصل الخامس والعشرين من النمط المذكور: «ولعلّك قد يبلغك من العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب؛ وذلك مثل مايقال: إن عارفاً استسقى للناس فسُقُوا، أو استشفي لهم فشُفُوا، أودعا عليهم فخُسِفَ بهم وزُلزلوا أو هلكوا بوجه آخر، أودعا لهم فصُرف عنهمَ الوباء والموُتان والسيل والطوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أولم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك ممّا لايؤخذ في طريق المنع الصريح، فتوقَّفْ ولا تعجل فإنّ لأمثال هذه اسباباً في أسرار الطبيعة ...»

قوله : «كل ذلك باهتزاز علويّ ...» نعم ما قال العارف الرومي

→ مكتوبی به یکی از خواص سلطان داد، و به ایشان گفت: پادشاه را بیرون آرید، و به دستوری که اینجا نوشته ام عمل کنید. و در حال بر مرکب تیزرو سوار شد و از خراسان بیرون آمد. پس پادشاه را به همان طریق تدبیر کردند، و صحّت کلّی یافت، چه موادّ بلغمی که سبب مرض بود بواسطه حرارت غضبی و مدد حرارت حمام تحلیل یافت. و بعد از آن هر چند پادشاه او را طلبید ملاقات ننمود، و استعذار کرد که هرچند صورت شتمی که واقع شد بنابر مصلحت علاج بود فأما شاید که چون پادشاه تذکر آن فرماید بر خاطرش گران آید، و از سلاطین به هیچ حال ایمن نتوان بود (اخلاق جلالی ـ ط هند ص۱۶۸ ـ ۱۷۰).

في أول المجلّد الثالث من المثنوي:

اين چراغ شمس كو روشن بود　　نز فتيله پنبه و روغن بود

سقف گردون كو چنين دائم بود　　نز طناب و استنى قائم بود

قوّت جبريل از مطبخ نبود　　بود از ديدار خلاق ودود

همچنين اين قوّت ابدال حق　　هم زحق دان نز طعام و از طبق

وأما الحجّة الأخرى على اثبات الوجود الذهني، وهي الحجة السابعة: فمن الواردات التي رزقنا بها على اثبات الوجود الذهني فنقول: إن طالب كل شيء لابد أن يتصور ذلك الشيء أولاً إجمالاً لأن طالب المجهول المطلق محال. قال العارف الرومي في اول المجلد الرابع من المثنوي:

عاشق هر پيشه و هر مطلبى　　حق بيالود اول كابين لبى

و قد أحسن العارف الجامي أيضاً بقوله:

مرادى راز اوّل تا ندانى

كجا در آخرش جستن توانى

بلى اين حرف نقش هر خيال است

كه نادانسته راجستن محال است

وقد حررنا البحث عن ذلك في الدرسين ٣١ و ٣٢ من كتابنا المطبوع «دروس معرفة النفس» ولاريب أن ذلك المطلوب له نحو من الثبوت والتقرر في الذهن لاتترتب عليه آثاره المخصوصة الخارجية لم تتحقق بعدُ، وهو المعنيّ بالوجود الذهني. والفرق بينها وبين الخامسة جلي غير مفتاق إلى بيان.

تبصرة: ما تقدّم من الحجج على إثبات الوجود الذهني فغير واحدة منها، بل كلّ واحدة منها دالة على تجرّد النفس الناطقة أيضاً. مثلاً الفصل السادس من الطرف الثاني من المرحلة العاشرة من الأسفار في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لا بدّ أن يكون مجرداً عن هذا العالم ـ أي ذلك الفصل في تجرد القوة الخيالية، وإن شئت قلت: في البحث عن التجرد البرزخي الخيالي للنفس ـ وقد أتى صاحب الأسفار فيه بأربع حجج على ذلك، والحجة الثانية منها هنالك هي الحجة الثانية هاهنا أيضاً على إثبات الوجود الذهني؛ فقال: «حجة أخرى وهي التي عوّل عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس: انّا نتخيّل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت، ونميّز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها، فهذه الصور أمورٌ وجودية، ومحل هذه الصورة يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي، فمحل هذه الصورة أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة» انتهى ملخصاً (ج١ ط١ ص٣١٧).

وكذلك ما قال المتأله السبزواري في غرر الفرائد (ص٢٨٧ ط الناصري):

تحلّل الروح وانه امتنع　　　كون العظيم في صغير انطبع
دَلاّ على تجرد الخيال　　　فهو مثال عالم المثال

وكم لهما من نظير. تفصيل البحث يطلب من كتابنا «الحجج

البالغة على تجرد النفس الناطقة».

تبصرة أخرى: قد تقدم في الأصل العاشر أن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني، وتلك الأدلة دالّة على اثبات الصور العلمية فقط لا على محاكاتها أولاً وبالذات؛ لكن لمّا كانت دالّةً على إثبات الصور العلمية التي تتفرّع عليها المحاكاة اطلقت عليها أدلة الوجود الذهني إطلاق اسم المسبِّب على سببه.

ثم تنتقل من هذه التبصرة إلى وجه كون الوجود الذهني والبحث عنه من المسائل الحكمية من حيث إنه من شعب العلم وشعب البحث عنه كما أشرنا إليه في صدر الرسالة. وكذلك يعلم بها وبما قدّمنا وجه استقلال مبحث الوجود الذهني و امتيازه عن مبحث العلم فأعمل رويَّتك جداً.

الفصل الثالث

إشكالات

أوردت على الوجود الذهني

والجواب عنها

الفصل الثالث

في ذكر إشكالات أوردت على الوجود الذهني والجواب عنها

قد نقل صاحب الأسفار ستة إشكالات أيضاً على الوجود الذهني، ولكن الإشكال الأول المنقول في الأسفار ينحلّ إلى إشكالين، فنأتي بتلك الإشكالات، ونشير إلى أجوبتها إرجاعاً إلى الأصول السالفة مع مزيد إيضاحات وزيادة إفاضات مستمداً من فتّاح القلوب و منّاح الغيوب بهر برهانه و عظم سلطانه، على مايلي:

الإشكال الأول: أن الصورة العلمية كيف نفساني والكيف عرض، فعلمنا بالجوهر الخارجي ان كان كيفاً فكيف كان الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً؟ وإن قلنا إن علمنا بالجوهر لم يكن جوهراً رأساً بل كيف فقط كان اطلاق العلم عليه غير صحيح لعدم مطابقته للواقع.

وبتقرير آخر أن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك

المقولة، فيلزم من تعقل الجوهر أن تكون الصورة العقلية للجوهر جوهراً وكيفاً معاً لأن الصورة العلمية كيف نفساني والكيف عرض، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة.

أقول: هذا الإشكال قد تعرض به الشيخ الرئيس أولاً حيث قال في اول الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء: «وأما العلم فإنّ فيه شبهةً وذلك لأنّ لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادّها، وهي صور جواهر وأعراض؛ فإن كانت صور الأعراض أعراضاً فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لايكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها، أو نسبت لها إلى الوجود الخارجي».

ثم تصدّى للجواب عنه بقوله: «فنقول: إن ماهية الجوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي إن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع؛ وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر، أي ليس حدّ الجوهر أنه في العقل لا في موضوع؛ بل حدّه أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فأنّ وجوده في الأعيان ليس في موضوع»(ج٢ ط١ ص٣٦١).

والجواب: أنك قد دريت من الأصول السالفة سيما من الأصلين العاشر والثاني عشر أنّ علومنا بالأشياء مطلقاً ـ أي سواء

كانت حسيّة أو خيالية أو وهمية أو عقلية ليست حالّة في النفس وليست النفس ظرفاً لها، والآلات والقوى كالمرائي والمظاهر للنفس؛ وأنّ الإدراك مطلقاً هو اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقاً أي العاقل مثلاً في ادراكه للمعقولات يتّحد بها ويصير عين تلك الأشياء على وجه ألطف وأشرف ممّا هي في الخارج كما تقدم التنبيه على ذلك في ذيل الأصل الثامن؛ وأنّ معنى الجوهر ليس هوالموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع، وكذلك ليس معنى الجوهر هوالشيء الموجود بالفعل، بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبّر عنه بأنه الشيء ذوالماهية إذا صارت ماهيته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لافي موضوع؛ وهذا المعني ثابت له سواء وجد في العقل أوفي الأعيان و وجوده في العقل لايبطل كونها بحيث إذا تحققت في خارج العقل كانت غير حالَّةٍ في المحل المتقوم بنفسه؛ فالمعقول من الجوهر جوهر لأنه لا في موضوع بالمعنى المذكور، فلم يلزم كون شيء واحدٍ جوهراً و عرضاً معاً فراجع الأصلين المذكورين العاشر والثاني عشر.

جواب آخر: ويجاب عن الإشكال بوجه آخر و هو اختلاف الحملين على التحقيق الذي دريته في الأصل السادس، أي لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه بالحمل الأولي الذاتي، وبين كونه مما يصدق القائم بغيره بالحمل الشائع الصناعي، على قياس مفهوم العدم ونظائره مما تقدم في ذلك الأصل حيث يصدق على كل منها نقيضها بحسب المفهوم فتبصّر.

ثم افاد المولى صدر المتألهين في تعليقاته على الشفاء بعد نقل جواب الشيخ الرئيس المذكور آنفاً بقوله: ان الذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بأنّ «المعقول من الجوهر ماهية أمر وجودها في الخارج ليس في موضوع، وأما وجودها في العقل فليس كذلك» غير كاف أيضاً في دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية، والحالّ في الموجود العيني موجود عيني، فالسؤال وارد في أن الصورة العلمية للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود؟ فإن كان كيفاً يلزم صيرورة الجوهر كيفاً في العقل، وكون صورة واحدة كيفاً و متحدة بالماهية الجوهرية، وإن كان جوهراً كان للجوهر وجود عيني في الموضوع، ولا فائدة في تقييد هم مفهومات المقولات بكونها إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا. وهذا كما يقال لنقش الفرس المنقوش في الجدار أنه شيء إذا وجدت في الخارج كان ذاحيوة وحسّ وحركة، ولا شك أن المنقوش ليس ماهية الفرس سواء كان في الجدار أو في غير الجدار، فالذي في الذهن شيء واحد وله ذات واحدة والشيء الواحد لايمكن أن تكون ماهيته لأمرين متباينين. فالمقام يستدعي نمطاً آخر من البيان، وطوراً فوق طور اولئك الأعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد أحيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس و أتباعه من المشائين من أن العاقل في إدراكه المعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الأشياء على وجه ألطف وأشرف ممّا هي في الخارج، وقد بيّنّا ذلك وأوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير».

يعني بذلك الكتاب الكبير كتاب الأسفار. وقوله: «على وجه ألطف وأشرف مما هي في الخارج» هو ما نبّهناك عليه في ذيل الأصل الثامن من قولنا: «تنبيه لا يخفي عليك... .»

نقلٌ وردٌّ:

قال المولى صدر المتألهين في تعليقاته على الهيات الشفاء: قال المولى القوشجي في دفع الإشكال المذكور: «إنّ الحاصل في الذهن عند تصورنا الجوهر أمران: أحدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلّي و جوهر و هو غير قائم بالذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان؛ وثانيهما موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لايرد الإشكال إنما الإشكال من جهة كون شيء واحدٍ جوهراً وكيفاً (ط١ ص١٢٨).

وقريب من تعبيره في التعليقات قوله في الأسفار، ولكن ما في التعليقات أولى ممّا في الأسفار حيث قال: «قال بعض اهل الكلام في دفع الإشكال المذكور و هو كون شيءٍ واحدٍ جوهراً و عرضاً كلياً و جزئياً علماً و معلوماً: إنا إذا تصورنا الأشياء يحصل عندنا أمران: أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلّي و جوهر و هو غير حال في الذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصولَ الشيء في الزمان والمكان؛ وثانيهما موجود في الخارج و هو علم وجزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا اشكال إنما الإشكال

من جهة كون شيء واحدٍ جوهراً و عرضاً، أو علماً و معلوماً، أو كلياً و جزئياً. (ج١ ط١ ص٧٠).

ولا يخفى عليك أن التعبير بماهية موجودة في الذهن كما في التعليقات أولى من التعبير بموجود في الذهن كما في الأسفار في بيان مراد القوشجي، ولذا اختار الحكيم السبزواري في غرر الفرائد التعبير الأول كما ستسمعه. ثم المراد من الخارج في الشق الثاني من قوله: «موجود خارجي، أو موجود في الخارج» هو النفس لأنها من الأعيان الخارجية.

وأما مافي الغرر فقال في بيان مراد القوشجى: «بعض ـ وهو الفاضل القوشجي ـ قياماً بالذهن من حصول فيه ـ في التنكير الذي للتنويع إشارة إلى ما اصطلح عليه ـ فرّق. فقال: إن في الذهن عند تصورنا الجوهر أمرين: أحدهما ماهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن ناعتاً له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان؛ وثانيهما موجود خارجي وعلم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد الإشكال إنما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهراً و عرضاً أو علماً و معلوماً أو كلياً و جزئياً. انتهى. وتصويره أنه إذا فرض مشكّل محفوفاً بمرآة من بلورٍ أوماءٍ من جميع الجوانب بحيث انطبع صورته فيها فهاهنا أمران: أحدهما شيء ليس قائماً بالمرآة ولكنه فيها و هوذوالصورة؛ وثانيهما شيء قائم بالمرآة وهو نفس الصورة المنطبعة، فقس عليه ما في مرآة الذهن. هذا مذهبه و فيه مافيه»

انتهى كلام صاحب الغرر في تقرير مذهب القوشجي.

أقول: القوشجي هو علاءالدين المولى علي شارح تجريد الاعتقاد للمحقق نصيرالدين الطوسي ـ وشرحه عليه معروف بالشرح الجديد قبال الشرح القديم للشيخ شمس الدين محمودبن عبدالرحمن الإصبهاني ـ ومؤلف رسالتي الهيئة والحساب بالفارسية، و شارح زيج الغ بيك؛ وإليه انتهت رياسة مرصد سمرقند بعد وفات غياث الدين جمشيد القاشي، وبالجملة هو من أكابر العلماء وأعاظم أبناء التحقيق في علوم عديدة وفنون متنوعة.

وأما نظره الشريف في دفع الإشكال من الفرق بين الحاصل في الذهن و بين القائم به فيعني الفرق بين الحمل الأولي الذاتي وبين الحمل الشائع الصناعي بلا فرق، والفرق في التعبير فقط أعني أنه عبّر بالحاصل في الذهن والقائم به، وصاحب الأسفار عبّر بالحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي فتدبر.

ويا ليت المولى الصدرا وصاحب الغرر نقلاعين عبارة القوشجي أولاً ثم بيّنا مراده.

ولا يخفي عليك أن صاحب الغرر ناظر في التقرير إلى ما في الأسفار إلاّ أنه أتى بتمثيل في تصوير مرام القوشجي، ولكن حاشاه أن يتفوه بأن الذهن مثل كأس من بلور إذا تصور الإنسان صورة جوهرية تحصل منها صورة جوهرية في وسط تلك الكأس غير ناعتة لها، ثم تنعكس من تلك الصورة الحاصلة فيها صورة أخرى قائمة بالكأس ناعتة لها، على أن الإنسان اذا تصور السواد مثلاً يلزم

على تقرير صاحب الغرر قيام السواد بذاته لا بالموضوع فلا يكون جوهراً، ولا عرضاً ايضاً لقيامه في الذهن بذاته؛ وانما الأمر في الحصول والقيام هو ما أشرنا اليه.

وعليك بعبارة القوشجي في الجواب عن الإشكال: قال في أوائل شرحه على تجريد الإعتقاد عند قول المحقق الطوسي: «وهو ـأي الوجود ـ ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ بطلت الحقيقة ـبعد نقل الشبهة ـ أعني ذلك الإشكال على الوجود الذهني ـ وجوابهم عنها، ما هذا لفظه:

«والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما أن حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به، و كذا الحصول في الزمان فإنه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه. وإنما الموجب لاتّصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه. وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والإمتناع وأمثالها أنّما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها، وإنما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به وليس كذلك.

وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوي يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها وأشباحها في الذهن؛ وهو أن مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فأنا نعلم يقيناً أن هناك أمرين: أحدهما موجود في الذهن و هو معلوم وكلي وجوهر أعني مفهوم الحيوان إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في

موضوع. وثانيهما موجود في الخارج و هو علم وجزئي و عرض.

فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال، الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن، إذالمراد بوجود أمر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه و مثاله بالذهن وهو كلي وجوهر و معلوم، والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو أيضا جزئي وعرضي من الكيفيات النفسانية وعلم فلا إشكال.

وأما على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن فيشكل أن الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو؟ إذليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم.

وعلى تحقيقنا هذا نقول: إن مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن فحينئذ تقوم بالذهن كيفية نفسانية هوالعلم بهذا المفهوم وهو عرض و جزئي لكونه قائما بنفسٍ شخصيةٍ، ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج، وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلّي وجوهر ومعلوم» انتهى كلام القوشجي في الجواب عن الإشكال.

وكذلك قد تعرض القوشجي لنبذة من مباحث الوجود الذهني في البحث عن الكيفيات النفسية من تجريد الاعتقاد أيضاً.

ولا يخفي عليك أن مراده بالخارج في قوله: «وثانيهما موجود في الخارج»، وكذا في قوله: «والموجود في الخارج هو هذا الشبح

القائم بالذهن»، وكذا في قوله: «فيشكل أن الموجود في الخارج»، وكذا في قوله: «وهوالموجود في الخارج»، ليس الخارجي العيني الذي هو في قبال الوجود الذهني، بل مراده به هوالموجود القائم بالنفس، فحيث إنّ النفس موجود خارجي فهذا الأمر الموجودفي النفس أيضاً خارجي، فالخارجي بهذا المعنى في قبال الأمر الأول الموجود في الذهن وإن كان الأمران كلاهما ذهنيين مقابلين للخارج العيني، فلا تغفل.

والعجب أن العلامة الدواني قال في تعليقاته على شرح القوشجي عند قوله: «وثانيهما موجود في الخارج و هو علم وجزئي وعرض» معترضاً عليه ماهذا لفظه: «أقول وجود الأمر الثاني في الخارج ممنوع، نعم اتصاف النفس في الخارج به مسلّم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر» انتهى. ولا يخفي عليك ما فيه.

وبالجملة أنت بالتدبر في كلمات القوشجي حول حصول الشيء في الذهن واتصاف الذهن بذلك الشيء تعلم أن ماهية واحدة فاردة ذهنية جوهرية كانت أوغيرها لها نحو وجود نفساني و عنوان مرآتي، فبالأول قائمة بالذهن، وبالثاني حاصلة فيه على اصطلاحه، ومآله إلى ما أشرنا اليه من الحملين، فلا يرد اعتراضات صاحب الأسفار عليه ممّا لا حاجة إلى نقلها. وأما كلام القوشجي حول القائلين بالشبح فقد تقدم كلامنا فيه في الأصل الخامس.

الإشكال الثاني: هذا الإشكال في الحقيقة هو تعميم التقرير الثاني في بيان الإشكال الأول، بأن يقال خطأبا للقوم من أهل

الحكمة الذائعة: إنّ جميع المقولات بالنظر إلى ذواتها متبائنة بأسرها فما عدا الكيف منها متبائنة مع الكيف أيضاً، وإنكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية ـ أي الصور العلمية ـ كيفيات، و إن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة، فيلزم من تعقل الجوهرَ أن تكون الصورة العقلية للجوهر جوهراً وكيفاً ـ كما تقدم في الإشكال الأول ـ وكذلك يلزم أن تكون الصورة الكمية في العقل كمّاً وكيفاً، وعلى هذا القياس في تعقل كل واحدة من المقولات الأخرى ماعدا الكيف، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة احديهما الصورة العقلية لتلك المقولة، والأخرى الصورة العلمية الكيفية؛ بل يلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتبائنة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف، في الكيف.

تبصرة: إن الجوهر الذهني بحسب ماهيته جوهر فالجوهر ذاتي له، وبحسب حلوله في الذهن (على تعبير القوم) صادق عليه مفهوم العرض؛ ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب ذاته، وبين كونه صادقاً عليه مفهوم العرض أيضاً؛ وإنما المنافاة فيما لوكان شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين بحيث كانتا ذاتيتين لذلك الشيء أي يصير ذلك الشيء مجنَّساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته.

وبعبارة أخرى: الجوهر والعرض مقولتانِ لحقيقتين متخالفتين مندرجتين تحتهما، وهاهنا ليس كذلك لأنّ مفهوم العرض ليس بذاتي لما تحته بل عرضي بخلاف الجوهر فإنه ذاتي فلا منافاة بينهما من حيث محض صدقهما على شيء واحد أي الجوهر الذهني

مثلاً، وصدق مفهوم العرض على الجوهر العيني أظهر وأصدق.

وهكذا الكلام في صدق مفهوم العرض مع كل واحدة من المقولات الأخرى، لأنّ العرض عرض عام للمقولات التسع العرضية لكونه من العروض وهو وجودها في الموضوعات، سواء كان صدق مفهوم العرض عليها على وجوداتها الخارجية ـ كما هو أظهر ـ أو الذهنية كما هو ظاهر.

وأما الكيف فجنس عال والأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها، ولايمكن تبدّلُ الذّاتيات في أنحاء الوجود وإلاّ لم يكن الذاتي ذاتياً؛ فإذا كان العلم بكل مقولة من تلك المقولة، وكانت ـ مع ذلك ـ الصور العلمية كيفيات نفسانيةً لزم أن يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين ومجنساً بجنسينٍ في مرتبة واحدة بحسب ذاته. مثلاً إذا كانت الصورة العلمية جوهراً كالإنسان والفرس، أو كماً أو وضعاً كالسطح والإنتصاب لزم أن يكون شيء واحد ـ أي الصورة العلمية جوهراً وكيفاً، أو كماً وكيفاً، أو وضعاً وكيفاً، وهكذا في سائر المقولات فلزم اندراج كل واحدةٍ من المقولات ماعدا الكيف في الكيف؛ بل إذا كانت الصورة العلمية كيفاً محسوساً مثلاً كالسواد لزم أن يكون شيء واحد كيفاً محسوساً وكيفاً نفسانياً معاً، فالإشكال الثاني أصعب على القوم من الأول وألزم عليهم فتبصّر.

الجواب عن الإشكال:

أما الجواب عن الإشكال فبجملة ماقرّرناه في الأصول سيما في

الأصلين الثالث والعاشر منها تبين لك أن شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها بل المقولات إماعينها أو مأخوذ فيها؛ وأمّا من حيث كونها صفاتاً موجودة للذهن ناعتةً له من مقولة الكيف بالعرض لا أنّ الكيف ذاتي لها. وأصل الإشكال وقوامه على أن جميع المقولات ذاتيات لجميع الأفراد بجميع الإعتبارات، وهو مما لم يقم عليه برهان، وما حكم بعمومه وجدان. وكذلك القوم وقعوا في مثل هذه الإشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالّها وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول، فلا جرم لايمكنهم التفصي عن اشكال كون الشيء جوهراً وعرضاً عند تعقل النفس للجواهر.

وذلك هو الذي ـ أي ما قلنا من أصل الإشكال هو الذي ـ جعل الأفهام صرعى وصيّر الأعلام حيارى حيث أنكر قوم ـ كالفخر الرازي ـ الوجود الذهني، فجعل العلم مجرّد الإضافة بين العالم والمعلوم. وجوّز بعضهم ـ كالسيّد السند الصدر الشيرازي ـ انقلاب الماهية، فجعل الصور العلمية كلّها من مقولة الكيف لا غير بالانقلاب ماعدا الكيف فإنّ الصورة العلمية الكيفية من مقولة الكيف بلا انقلاب. وزعم بعضهم ـ كالملاّ جلال الدين الدّواني ـ أنّ إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة، فأنكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله أمراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات، وأن العلم بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون

له وجود في نفسه، فالعلم بالكيف كيف نفساني فقط عنده. فاختار كل مذهباً وطريقةً ولم يهتدوا إلى حلّه سبيلاً، ولم يأتوا بشيء يسمن ويغني إلاّ قليلاً.

تنبيه: ماتقدّم من جواب الفاضل القوشجي عن الإشكال الأول يجاب به عن هذا الإشكال أيضاً على الوجه الذي بيّناه من أن مآله إلى اختلاف الحملين. فيجاب أيضاً عن هذا الإشكال بأن الصورة العلمية من كل مقولة جوهراً كانت أو كماً أو كيفاً أو غيرها فهي من تلك المقولة بالحمل الأولي الذاتي، وأما بالحمل الشائع الصناعي فهي كيف، فلا منافاة لاختلاف الحمل.

الجواب عن الإشكالين على القول بالأشباح:

ثم الجواب عن الإشكالين على مذهب القائلين بالأشباح ظاهر. وذلك لأنّ الشيء على هذا القول لايحصل بنفسه وماهيته في الذهن، فلايلزم كون شيء واحدٍ جوهراً و عرضاً، أو جوهراً وكيفاً، أو كمّاً وكيفاً، وهكذا في سائر المقولات.

وعلى بيان آخر حتى يعمّ الجواب عن سائر الإشكالات أيضاً يقال: إنّ الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتى تلزم المحاذير، بل بين تلك الأشباح و بين حقائقها محاكاة بوجه مّا لا من جميع الوجوه حتى يقال إنها لم لا تبرد في الذهن ولم لا تحرق و غير ذلك من المحاذير. بل التقرير الأول أيضاً يعمّ الجواب عن سائر الإشكالات الآتية. ولكنك دريت في الأصل الخامس أن دلائل

الوجـود الذهني دالة علـى أن للمعلومات بأنفسـها وجـوداً في الذهن، لا أمر آخر أي الشبح الذي يغايرها في الماهية ويوافقها في بعض الأعراض، فراجع ذلك الأصل.

الجواب عن الإشكالين على القول بالانقلاب:

ذهب السيـد السند إلى أن الماهيـة أصل في التحـقق، والوجـود أمر اعـتـباري، بعكس مـا أومـأنا اليـه في الأصل الأول. وقـال في الجواب عن الإشكالين على الوجـود الذهني بانقلاب ماهيـة الجوهر والكم وغيـرهما مـاعدا الكيف إلى الكيف في الذهن، وأمـا الكيف فهو باق على مقولته من غير انقلاب.

وبعبـارة أخرى: أنّ السيد كـان قائلاً في الوجـود الذهني بأن الماهيـات الخارجية مـاعـدا الكيف بأنفسهـا منقلبـة فيـه إلى الكيف، على أنه كـان قائلاً بأصـالة الماهيـة واعتبـارية الوجود. وعلى القـول بالإنقـلاب اندفع الإشكالان بل الإشكالات الأخـرى الآتية أيضـاً إذ مدار الجميع على أن الموجـود الذهني باقٍ على حقـيقتـه الخارجيـة.

ولكنك قـد دريت في الأصل الخامس أنّ مـن المفاسـد العظيمـة على القول بالـشبح لزومَ كون العـلوم جهالاتٍ، فكيـف في الإنقلاب؟!

على ان السيـد لوكـان قـائلاً باصالة الوجـوٍد لكان لقـولـه محـمل لأن الوجود مقول بالتشكيك على مراتب هو فـيها أصل محفوظ و سنخ باق، وأمـا الماهيـات فـهي مـثـار الاخـتـلاف فـانّى لهـا هذا العـرض العريض؟

ثمّ لا يخفي عليك أن الانقلاب الكذائي فاقد عن الأمر المشترك بين الأعيان الخارجية وبين الصور الذهنية إلاّ أمراً مبهماً عامّاً كالموجودية والشيئية ونحوهما مما لايصحّ أن يقال إنه انقلب من كذا إلى كذا، والحال أن الإنقلاب لايصحّ بدون الأمر المشترك، ألا ترى أنهم قالوا في تعريف انقلاب العناصربعضها إلى بعض هو أن يخلع كل واحد منها صورته ويلبس صورة عنصر آخر، والمادة مشتركة بين الصورتين؟

على أن الموجود الذهني علم، والعلم بالشيء انكشافه بما هو عليه، فكيف يكون هذاذاك مع الانقلاب الكذائي الذي هو فوق المغايرة الشبحية التي ذهب اليها القائلون بالأشباح بمراحل؟ بل هاهنا مباينة تامّة وهناك مشابهة ومحاكاة في الجملة؛ والأمر المبهم العام الذي هو صرف الاعتبار العقلي لا يصلح للإشتراك بينهما.

وتمثيل الأمر المشترك وتنظيره بالهيولى المبهمة في بيان مرام السيّد الصدر لايخلو من دغدغة؛ وذلك لأن إبهام الهيولى كإبهام الجنس بحسب الكون، أي إنها دائرة بين هذه الصورة وبين تلك الصورة في تحصّلها العيني الخارجي، ولا يخفي أن الهيولى أمر موجود مشترك في الصور الكائنة الفاسدة، فنسئل السيد الصدر عن الأمر المشترك في العيني والذهني اللذين همانشئتان منفصلتان مع ان الماهية مثارالكثرة والإختلاف.

والسيدهذا هو الأمير صدرالدين محمدبن ابراهيم الحسيني الدشتكي الشيرازي المشهور بالسيد السند، والد الميرغياث الدين

منصور الشيرازي، صاحب تأليفات عديدة، قتل سنة ثلاث وتسعمائة على أيدي التركمانية الديار بكرية. وكان بينه وبين معاصره العلامة الدواني مناظرات. وصاحب الأسفار محمدبن ابراهيم الشيرازي أيضاً يعبّر عن السيد هذا محمدبن ابراهيم تارة ببعض المدققين، وأخرى ببعض الأماجد، وأخرى ببعض الأعلام، وأخرى بالحبر العلامة ونظائرها.

تبصرة: اعلم أنّ عدة مواضع من كلمات السيد الصدر في هذا المبحث وغيره توهم بظاهرها إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولكن يجب أن يعلم أن الموجود في كلامه بمعنى المجعول والمجعول هوالماهية في نظره، وكذلك الموجودية بمعنى المجعولية، والوجود بمعنى الجعل؛ وذلك لأنّ السيد قائل بأن موجودية كل شيء هي كونه متحداً مع مفهوم الموجود، وهو عنده مفهوم بديهي بسيط كسائر المشتقات يعبّر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته، وليس له مبدء أصلاً لا في الذهن ولا في الخارج.

ثم اعلم أنّ القائل بالشبح يعبّر عن الوجود الذهني بالوجود الظلّي، وكذلك السيد الصدر القائل بالإنقلاب يعبّر عنه أيضاً بالوجود الظلّي، وكذلك صاحب الأسفار يعبّر عنه بالوجود الظلّي، فالوجود الظلّي في تعبيراتهم كأنه بالأشتراك اللفظي يطلق على معاني متغائرة، فتبصَّر.

ولا يخفي عليك أن البحث في المقام يناسب نقل ماذهب اليه السيد السند من تقرير الانقلاب وبيانه وإن كان في الحقيقة لا عائدة

فيه إلاّ محض المعرفة بقوله في ما اختاره، أولعلّه يوجب تشحيذ الأذهان؛ كيف كان ننقله مع إضافاتٍ نجعلها بين الهلالين توضيحاً لمراد عبارته على مايلي، قال:

«بيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، هي أنّ ماهية الشيء متأخرة عن موجوديتها (أي عن مجعوليتها لأنها قبل الجعل عدمٌ صرف، لا على أنها تدل على أصالة الوجود كما ظُنّ لأنّ السيد الصدر لم يكن قائلاً بها فلا تغفل) بمعنى أنّه مالم يصر موجوداً (أي مجعولاً) لم يكن ماهية من الماهيات، إذالمعدوم الصرف ليس له ماهية أصلاً وليس شيئاً من الأشياء، فما لم يكن له نوع تحصلٍ وتحققٍ إماذهناً أو خارجاً لم يكن ماهية من الماهيات.

فإن قلت: فما يصير موجوداً ثم يصير ماهية إما هذه الماهية فيصير هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان، أو ماهية أخرى وهو أفحش مثل أن يقال وجد الفرس فصار انساناً؟

قلت: لاحصر بل يتصور شق ثالث، أما أولاً فلأن هذا التقدم رُتبيّ لازماني، وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز. وأما ثانياً فلأن معنى قولنا وجد فصار انساناً ليس أنه وجد شيء معين فصار انساناً حتى يتأتى الترديد بأن هذا الشيء إما إنسان أو غيره، بل هناك أمر واحد هو انسان موجود (أي مجعول)، فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان.

وأيضاً لوتم ماذكرت لزم أن لايتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلاً بأن يقال: لو وجدت الأربعة أولاً

فصارت زوجاً، فما وجد أولاً إما زوج فالزوج يصير زوجاً، أو ليس بزوج فتكون الأربعة ليست بزوج ثم تصير زوجاً، وبطلانهما ظاهر.

إذا تمهد هذه (المقدمة) نقول: لما كانت موجودية الماهية.(أي مجعوليتها) متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لاتكون هناك ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود (الاعتباري) بأن يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لا استبعاد أن تتبدل الماهية أيضاً، فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية إما جوهر أوكم، أو من مقولة أخرى، وإذا تبدّل الوجود و وجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف، و عند هذا اندفع الإشكالات إذمدار الجميع على أن الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية.

فإن قلت: هذا بعينه هوالقول بالشبح، ويرد عليه أنه على هذا لايكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مبائن لها بالحقيقة.

قلت: ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج، بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفاً، وإذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي؛ فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وانقلبت حقيقتها إلى حقيقة أخرى فذلك

حاصل، وإن أريد أنها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم عليه دليل، إذ مؤدّى الدليل أن المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه، ولا يخفي أن هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان متصفاً بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيّته بتبدل الوجود.

فإن قلت: انما يتصور هذا الانقلاب لوكان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والأعراض، وبين الكيفيات الذهنية أي الصور العلمية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الظلي كيفاً، وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الأمر في الهيولى المبهمة في ذاتها حق الإبهام، وتصير باقتران الصورة تارة ماء و تارة هواء و تارة ناراً، وظاهر أنه ليس هناك (أي بين الموجودات الخارجية وبين الموجودات الذهنية) مادة مشتركة بين جميع الموجودات (فإذا لم يكن مادة مشتركة لزم الانقلاب المحال).

قلت: إنما استدعى الانقلابُ الأمر المشترك لوكان انقلاب أمرٍ في صفته كانقلاب الأسود أبيض، والحارّ بارداً؛ أو استدعى انقلاب أمرٍ في صورته كانقلاب النطفة جنيناً، والماء هواءً؛ وأما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلايستدعى مادة مشتركة موجودة بينهما، نعم يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمراً مبهماً عامّاً (كالشيئية والموجودية ونحوهما).»

هذه خلاصة ماذكره السيد السند في تقرير مذهبه. ولا يخفي

عليك مافيه من الاعتراضات الواردة، نعم كما أشرنا إليه آنفاً ـ إنّه لوكان قائلاً بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأنه مقول بالتشكيك على مراتب فيها أصل محفوظ وسنخ باق، وهو قائل بأصالة الماهية وهي ليست إلاّ مثار الإختلاف والبينونة فأنّى للمَاهية ذلك العرض العريض؟ والوجود الذي هوجهة وحدة الماهيات ومصحح الهوية عنده اعتباري محض. ثم ان قوله «انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى» نظير القول بإعادة المعدوم.

إفصاح: كأنّ نظري السيد والدواني متعاكسان في الوجود الذهني؛ وذلك لأنّ السيد يقول: الصور العلمية كلها ماعدا الكيف تنقلب إلى الكيف، وأما الكيف فكيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فيقول: إن العلم بكل مقولةٍ ماعدا الكيف ليس شيئاً سوى تلك المقولة، واطلاق الكيف عليها بالتشبيه والمسامحة، وأما الصورة العلمية الكيفية فكيف حقيقةً بلا تشبيه ومسامحة، فهو ينكر كون الصورة العلمية كيفاً نفسانياً سوى العلم بالصورة الكيفية، والسيّد يقول كلّها كيف إلاّ أن ماسوى الكيف كيف بالإنقلاب، والكيف كيف بلا انقلاب.

الجواب عن الإشكالين على ماذهب اليه المحقق الدواني: أفاد صاحب الغرر أنّ الدواني ذهب إلى أنّ إطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ماعدا الكيف أنّما هو على المسامحة تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية، وأمّا في الحقيقة فالعلم لمّا كان متّحداً بالذات مع المعلوم

بالذات كان من مقولة المعلوم، فإن كان جوهراً فجوهر، وإن كان كماً فكم، وإن كان كيفاً فكيف وهكذا، فلايلزم اندراج شيءٍ واحدٍ تحت مقولتين.

وأما جوهرية شيء واحدٍ وعرضيتُه فليس فيه عنده إشكال لأن العرض من العروض وهو الحلول وهو نحو من الوجود والوجود ليس ذاتياً للماهية، فمفهوم العرض يصدق على المقولات العرضية وعلى الجوهر الذهني صدق العرض العام على المعروض، ولا منافاة بين كون الشيء جوهراً ذهنياً بمعنى أنه ماهية حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في الموضوع وبين كونه عرضاً خارجياً لا في مقام ذاته. انتهى.

أقول: مذهب الدواني هو مذهب المشاء عند التدبّر، وهو في الحقيقة يحرّر كلام الشيخ الرئيس المذكور آنفاً في ذيل تقرير الإشكال الأول بوجه آخر فتدبر.

وأما استثنائه الكيف عن سائر المقولات في الحكم المذكور فلأن الصورة العلمية من الكيف أنما هو كيف على الحقيقة لا على التشبيه والمسامحة كما هو ظاهر.

وجملة الأمر في تقرير غرض الدواني أنّ القوم لمّا عدّوا الصور العلمية من باب الكيف ويلزم منه أن تكون صورة الجوهر في العقل جوهراً وكيفاً فتندرج تحت مقولتين قال الدواني في الجواب عن الإشكال: إنّ العلم بكل مقولة من مقولة المعلوم، و إن عدّ الصور العلمية من الكيف من باب المسامحة وتشبيه الأمور الذهنية بالأشياء الخارجية. ثم بيّن وجه كونها من باب الكيف بالتشبيه والمسامحة

بقوله: لأنه إن اريد بالكيف ماهية حقها في الوجود الخارجي أن تكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنساً من عوالي الأجناس كما أن الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال، فهما باعتبار هذين المعنيين متبائنان لايصدقان على شيء في شيء من الظروف.

وإن اريد من الكيف عرض لايكون بالفعل مقتضياً للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر، وكذابينه وبين ماهيات بواقي الأعراض فلايلزم اندراج الصور العقلية تحت مقولتين. انتهى ما اردنا من نقل تقرير غرض الدواني. ولكن لايخفي عليك مايرد عليه من الاعتراضات. والجواب الحق هو حسم مادة النزاع بما ذكرناه اولاً من اختلاف الحمل وغيره فتنبّه.

تذنيب ـ قد تقدم في مفتتح الجواب عن الإشكال الثاني أن الفخر الرازي أنكر الوجود الذهني فجعل العلم مجرّد الإضافة بين العالم والمعلوم، فنقول: إن الإدراك هو تكامل النفس في أطوارها العلمية، فبعدما علم أن العلم يغير ذات النفس وجوهرها ويصير عينها بها تنظر إلى غيرها، وأن نتيجة العمل في طول العمل، وأن ليس للانسان إلا ماسعى، علم أن الفخر الرازي وأتباعه القائلين بأن العلم اضافة فقد خبطوا خبط عشواء، وسَلكوا طريقة عمياء.

ومن افادات المحقق الطوسي في ردّ الفخر وأترابه ما قاله في الفصل السابع من النمط الثالث من شرح الإشارات بهذه العبارة:

«فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك لينذفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة، وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين، فلزمه أن لايكون ماليس بموجود في الخارج مدركاً، أن لايكون إدراكٌ مّا جهلاً البتّة لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقه إيّاها».

وقال صاحب الأسفار: «والعجب من هذا المسمّى بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتى صار الشيء الذي (يعني به العلم) به كمال كل حيّ وفضيلة كل ذي فضل والنور الذي يهتدي به الإنسان إلى مبدئه ومعاده عنده من أضعف الأعراض وأنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود؟! أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء: «نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم (تحريم: ٨). أما تدبر في قول اللّه سبحانه: «ومن لم يجعل اللّه له نوراً فماله من نور» (نور: ٤٠). وفي قوله: «هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون» (زمر: ٩).

ألم ينظر في معنى قول رسول اللّه ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ «الإيمان نور يقذفه اللّه في قلب المؤمن»؟ فهذا وأمثاله كيف تكون حقيقتها حقيقة الإضافة التي لا تحصّل لها خارجاً وذهناً إلا بحسب تحصّل حقيقة الطرفين؟ (الأسفار ط١ ج١ ص٢٨٨، فصل ١١، مسلك خامس).

أقول: والعجب من الفخر أيضاً انه قد صرّح في شرحه على الفصل السابع من النمط الثالث من الإشارات بأن العلم عرض،

وكذا في المباحث المشرقية حيث قال في الفصل السادس من الطرف الأول من الباب الأول منه في العلم ما هذا لفظه: «العلم والإدراك والشعور حالة إضافية وهي لا توجد الاّ عند وجود المضافين ... .» (ج١ ص٣٣١ط حيدرآباد دكن). ثم قال في تجرد النفس الانسانية ماهذا لفظه: «وأما العلم فقد بينا أن حقيقته ليست مجرد إضافة فقط، بل انما يتم بحصول صورة مساوية لما هية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولابدّ أن يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه» (ج٢ من المباحث المشرقية ص٣٥١). فحكم في كتاب واحد تارة بأن العلم حالة إضافية، وأخرى بأنه صفة حقيقية.

الإشكال الثالث: هو انطباع العظيم في الصغير، وبطلانه ممّا لا يخفي. بيانه أن من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات، فنحن إذا تخيلنا حصلت في ذهننا أفلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاهقة، وصحاري واسعة مع أشجارها و تلالها و وهادها، وكل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الإشتراك؛ فوجب على ماذهبوا اليه محالان: أحدهما كون هذه الأمور على تقدير عرضية العلم أعراضاً، ومعلوم أنها جواهر ليست باعراض. والثاني أن تحصل تلك الأمور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، وكنا إذا تصورنا زيداً مثلاً مع أشخاص أخر انسانية يحصل في القوة الخيالية أناس متحركون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة أو

في الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه. وكذا لوكان محلّ هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفي بطلانه. انتهى

أقول: المراد من الروح هوالروح البخاري. ثم لاشك أنا ندرك صور الأشياء في منامنا ويقظتنا على عظمها وسعتها وأطوالها وعروضها كما هي، وليس ذلك على نحو تصوير شيء عظيم على قطعة صغيرة من قرطاس أوخشب أو فلز أو نحوها، ولا على أن كل واحدٍ من الأفلاك العظيمة وتواليها ومن القوة الخيالية؛ أو أن كل واحدٌ من الأفلاك العظيمة وتواليها ومن الروح التي في مقدم الدماغ، يقبل التقسيم إلى غيرالنهاية فيقال متفرعاً عليها فلا يلزم انطباع العظيم في الصغير؛ بل ندركها كما هي علي هيئاتها الخارجية، فالتفّوه بانطباع العظيم في الصغير في إدراكنا الأشياء ليس بشيء جداً سواء قيل ذلك على نحو تصوير شيء عظيم على قطعة صغيرة، أو على نحو تالييه.

وليس ذلك أيضاً على الوجه الذي توهمه الشيخ الإشراقي من أن الصور الخيالية لاتكون موجودة في الأذهان، ولا في المواد والأعيان، ولا في عالم العقول لأنها مقدارية لا عقلية فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل؛ بل المدرك للصور الخيالية لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم، أي ذلك الإدراك يدلّ على تجرّد

النفس تجرداً برزخياً خيالياً في مرتبة قوتها الخيالية، والقوة الخيالية شأن من شئون النفس، والنفس تنشئ الصور الحسية والخيالية باستخدام قواها، وتلك الصور قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله، كما دريت في الأصل الحادي عشر واصول أخرى.

الإشكال الرابع: أنه إذا كان علمنا بالأشياء الخارجية مستلزماً لحصول ماهياتها وصورها المطابقة لها ـ أي أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن ـ يلزم أن يكون لكل نوع من هذه الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهها، يكون ذلك الفرد المشخص كلّياً ونوعاً.

بيان ذلك أن كل نوع جسماني تعقلناه ـ وإن شئت قلت: كل مفهوم كلي تعقلناه ـ فعلى ما قررتم توجد ماهيته وحقيقة معناه ومفهومه في الذهن؛ فلا يخلو إما أن توجد ماهيته وحقيقة معناه ومفهومه فيه من غير أن يتشخص بل يبقى على صرافة إبهامه وعمومه، أو يتشخص؛ لا سبيل الى الأول لأنه محال إذ الوجود لاينفك عن التشخّص، والتشخص هو الوجود كما ذهب إليه الفارابي وصدر المتالهين والشيخ الاكبر وغيرهم من أساطين الحكمة والعرفان، فوجود المبهم مبهماً غير معقول؛ وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقلنا الانسان مثلاً إنسان مشخص عقلي مجرد عن الكم والكيف والوضع والأين وسائر الصفات الجسمانية والعوارض المادية، إذ لو قارنته لم يجز أن يحصل في العقل المجرد على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي، وكذا

حصل من الفرس فرس عقلي، ومن الشجر شجر عقلي، ومن الحجر حجر عقلي؛ لكن التالي ـ أي لزوم الانسان العقلي مثلاً في الذهن ـ باطل، فالمقدم ـ أي الوجود الذهني للأشياء ـ كذلك باطل. انتهى.

أقول: هذا الاشكال مبنيّ على القول بالارتسام، ولا يخفي عليك وهنه، وذلك لأنّ كل حكيم الهي راسخ في الحكمة المتعالية قائل بأن هذا اللزوم أمر مسلَّم بتّي، أي انّ لكلِّ نوعٍ من الأنواع فرد مجرد عقلي في صقع نفس مَن تعقَّل نوعاً من الأنواع، وادعاء البطلان فيه لا أساس له بالإتفاق والبداهة. بل لكل نوع فرد مجرد عقلي مفارق هو رب أفراد ذلك النوع الطبيعية فضلاً أن يكون له فرد مجرد عقلي ذهني كما تقدمت الإشارة اليه في الأصل الحادي عشر.

ثم إنك قد علمت في ذيل الحجة الثانية من الفصل الثاني أنّه لا منافاة بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك فراجعه. وجملة الأمر في ذلك أنّ كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين باعتبار أخذه مجرداً عن التشخصات الذهنية والخارجية جميعاً، ولا حجر في كون شيء كليا باعتبار وشخصياً باعتبار سيما بالقياس إلى الوجودين الخارجي والعقلي.

على أن الماخوذ من الجواهر النوعية الخارجية في الذهن معناها ومفهومها، دون ذواتها وأشخاصها كما قد علم في الأصول السابقة، ونزيدك هاهنا بياناً فنقول: الحق أن هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع

الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الأنواع أي محمولة على انفسها بالحمل الذاتي الأولي، ودلائل الوجود الذهني لاتعطي اكثر من هذافي العقليات والكليات. وأما نحو وجودها العقلي فيمكن على أنحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء: فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الأشياء في المرآة فإنّ النفس بحسب صفائها وطهارتها ربما يتجلى لها شيء من الحقائق الملكوتية، وهذاالصفاء والقدس هوالمعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية وليس أمراً عدمياً محضاً بل قوة كمالية تحصل عقيب الأعمال الفكرية، وهي بالحقيقة إشراق نور عقلي فائض على النفس به تتراءى الماهيات كإشراق الشمس على البصر به تتراءى المبصرات. ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتدّ ظهور تلك الحقائق عليها وقوى وجودها عندها حتى صارت النفس عين تلك المعقولات، وقد برهن في محلّه أن الذات البسيطة ـ أي النفس الناطقة الإنسانية ـ كيف تصير كلّ المعقولات، وفي كتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» خوض عظيم في ذلك، واللّه سبحانه وليّ التوفيق.

الإشكال الخامس: انه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حاراً حين تصوّر الحرارة، بارداً عند تصور البرودة معوجّا مستقيما كروياً مثلثا مربعاً كافراً مؤمناً متحيزاً لأن الحار ما حصلت فيه الحرارة، والبارد ما حصلت فيه البرودة، وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام، وبالأمور المتضادة، وبطلانه ضروري.

بيان اللزوم أنه يلزم أنـه يلزم على التقدير المذكـور أنا إذا تصورنا الأشياء تحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها، والحلول هو الإختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن.

والجواب: أن صور هذه الأشياء عند تصوّر النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها، أي إن تلك الصور مخلوقة للنفس والنفس خلاقة لها، فهي قائمة بالنفس قيام صدوري لاقيام حلولي، والنفس متحدة معها، على ماتقدّم بيانه في الأصل الثامن واصول أخرى.

ثم على تقدير أن يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول إن شرط الإتصاف لشيءٍ الإنفعالُ والتأثر عنه دون مجرد القيام فإن المبادى الفعالة لوجودات الحوادث الكونية مع أن لها الإحاطة العلمية على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهب الناس لاتتصف بالكائنات، وأعراضها الجسمية لأن قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الإنفعال والتأثر عنها، ولانسلم أن مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغيّر.

والجواب الآخر: اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع فلا يلزم من اتصاف الذهن بمفهوم الكفر الإتصاف بالكفر خارجاً حتى يلزم أن من تصور الكفر كان كافراً.

وخلاصة الأمر في ذلك أن مفهوم الشيء سواء كان جزئياً أو كلياً

ليس فرداً للشيء، ولا يحمل الشيء عليه بالحمل الشائع كما تقدم في الأصل السادس.

وفي الكتب جواب آخر عن الاشكال المذكور، خلاصته هي الفرق بين الوجودين العيني والظلّي، والعيني هوالهوية الخارجية، والظلّي هوالذهني، ولا يترتب على الذهني آثار العيني ولكن الذهني إذا تحقق في الخارج كان مما يجعل الخارج بحالةٍ مخصوصة تدركها الحواس من الحرارة والبرودة وغيرها.

ولا يخفي عليك أن صرف تبدّل الألفاظ لا يحسم مادة الشبهة وذلك لأن المستشكل يقول: هل الظلي الذهني هوالهوية العينية أم لا؟ فإن كان الأول فلم لايكون على صفات العينية؟ وعلى الثاني لم يكن ما في الذهن صورة ما في العين فلزم أن لا يكون الإنسان عالماً بالعيني، فالجواب الحاسم ماذكرناه.

الإشكال السادس: أن الذهن موجود في الخارج، والأمور الذهنية موجودة في الذهن على ماقررتم، فيلزم من تعقلنا لها وجودُها في الذهن الموجود في الخارج، والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء بحكم قياس المساواة، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب على مذهب القوم أنّ وجود الذهن في الخارج بمعنى أنه هوية عينية متأصّلة، وأما مافي الذهن فهو وجود ظلّي، فلايجرى قياس المساواة فيهما، فلا يصح أن يقال الوجود الظلي الحاصل في الوجود العيني الذي هو الذهن الموجود في الخارج

موجود في الخارج أيضاً .

ولا يخفي عليك مافيه، وذلك لأن ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء، وكذا كون الشيء في الحركة، وكون الحركة في الشيء. وكذا كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز لأنّ الخارج ليس إلاّ أنحاء الكلمات الوجودية فما معنى كونها في الخارج؟ بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن تترتب عليه الآثار الخارجية المطلوبة منه، وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك .

والتحقيق أن يقال إن الوجودين العيني والذهني كليهما متأصّلان، وإن لكل واحد منهما أحكاماً تخصّه. فكون الهوية العينية في الظرف الزماني لايوجب أن تكون صورته العلمية الذهنية أيضاً كذلك، فإن إطلاق كلمة في في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك اللفظي، أو في الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، وأما في ماورائهما فعلى نحو التوسع والمجاز، فتبصّر .

الإشكال السابع: هو أنه لوكان للأشياء وجود ذهني لزم أمران مُحالان:

أحد الأمرين أن يكون للممتنع بالذات والمعدوم المطلق و شريك الباري واجتماع النقيضين ونظائرها أفراد حقيقية لا بحسب فرضنا لأن مايوجد في أذهاننا من هذه الممتنعات الكلية أشخاص حقيقية، وتلك الأشخاص الحقيقية أشخاص لها أي أفراد لتلك الممتنعات الكلية بالحقيقة .

مثلاً إذا قلنا اجتماع النقيضين ممتنع، فهذه قضية حملية موجبة،

حكمنا على اجتماع النقيضين الذي هو موضوع القضية بالإمتناع، وعندئذٍ يحصل في أذهاننا معنى متشخص متعين هو فرد شخصي من اجتماع النقيضين جعلناه موضوع تلك القضية مع أن الأحكام العقلية لا تختص بموطن دون موطن وبظرف دون ظرف وبزمان دون زمان وبنشأة دون نشأة وبديهة العقل حاكمة بامتناع اجتماع النقيضين مطلقاً سواء كان في موطن الخارج أوفي موطن الذهن.

وثانيهما إذا وجد فرد مشخص لشريك الباري في الذهن كما علم في الأمر الأول يلزم منه وجود ذلك الفرد الذهني في الخارج أيضاً، وذلك لأن المفروض هو شريك الباري؛ وكما أنّ الباري تعالى واجب الوجود بالذات فكذا شريكه وإلاّ لم يكن شريكاً فحيث إن الشريك يجب وجوده بالنظر إلى ذاته فيجب وجوده العيني، سيما أن الوجود الذهني محاكٍ عن الخارج، فكيف جوزتم وجود فرد منه في الذهن دون الخارج؟

خلاصة الإشكال أن المستشكل لمّا رأى أن القائلين بالوجود الذهني استدلوا عليه بالحكم ايجاباً على المعدوم، بل على الممتنع بالذات، توهم لزوم أمرين: أحدهما كون الممتنعات الكلية لها أفراد في الذهن ـ أي إنّ ما امتنع تحققه كاجتماع النقيضين والمعدوم المطلق وشريك الباري ونحوها من الممتنعات، ممتنع تحققه مطلقاً في أي موطن كان، فلا يصحّ القول بامتناعها في موطن دون موطن، والحال أن القول بالوجود الذهني يوجب القول بتحقّقها في موطن الذهن. ثم فرّع عليه الأمر الثاني وهو لزوم الفرد الذي هو شريك

الباري في الذهن كونه في الخارج أيضاً. ثم إن الذهن يحكم على الواجب تعالى شانه بأحكام أيضاً، فكيف يتصور موضوع تلك الواجبية؟

وأما الجواب عن ذلك الإشكال فهو أن موضوعات أمثال هذه القضايا مفاهيم مشيرة إليها وليس بأفرادها كما نطق به الأصل الثالث؛ وأن معنى فارداً ومفهوماً واحداً يصدق على نفسه بالحمل الأولي الذاتي، ويكذب عنها بالحمل الشائع الصناعي كما نطق به الأصل السادس؛ وأن هذه القضايا حمليات غير بتية كما نطق به الأصل السابع؛ ثم الأحكام الجارية على الواجب تعالى أيضاً من هذا القبيل، فراجع تلك الأصول.

ثم الجواب عن الإشكالات المذكورة على ماذهب إليه القائلون بالأشباح والسيد السند والدواني ممّا لا يخفي على الناقد البصير، وإن كان الحق ما أهديناه إليك. واللّه ـ تعالى شأنه ـ يهدي إلى سواء السبيل.

الخـاتمـة

نبذة من المطالب الرئيسة

التي تحويها الرسالة

أما الخاتمة

ففي ذكر نبذة من المطالب الرئيسة التي تحويها الرسالة؛ وكأنّها فذلكة الرسالة:

١ - إنّ لمسألة الوجود الذهني - على الوجه الذي أدركه الراسخون في الحكمة المتعالية - مدخلاً عظيماً في تحقيق المعادين الجسماني والروحاني، وكثيرٍ من المقاصد الإيمانية.

٢ - البحث عن الوجود الذهني جارٍ في العلم الحصولي، لا في العلم الحضوري، وإن كان مآل الحصولي إلى الحضوري أيضاً لأنّ الإدراك يؤول إلى اتحاد المدرك بمدرَكه.

٣ - يُعبَّر عن الوجود الذهني بالظهور الظلّي أيضاً، كما يسمى وجوداً غير أصيل، قبال الوجود العيني الخارجي الأصيل.

٤ - الوجود الذهني غير وجود الذهن، لأن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية أي من أحد الوجودات العينية، وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة؛ وأما الوجود الذهني فهو ما يوجد في الذهن بوجود مطابقٍ لما في الخارج ومحاكٍ له، فيقال له

الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لايترتب عليه مايترتب على وجوده الخارجي.

وبعبارة أخرى: هذا الظهور الظلي هو في الحقيقة العلم بالأشياء من حيث إن الصورة العلمية مما ينظر بها مقيسة إلى الخارج عنها لا من حيث إنّها ممّا ينظر فيها وملحوظة في نفسها، أي المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني.

٥ ـ الوجود هو المجعول بالذات على الوجه الوجيه الذي ذهب اليه أهل التوحيد الصمدي. لاينتقل وجود نشأة إلى نشأة أخرى، وكذلك آثاره، فالخارجي خارجي أبداً، والذهني ذهني أبداً. ويُعبَّر عن عدم صحة انتقال موجود وآثاره من نشأة إلى أخرى تارةً بعدم صحة التجافي، وأخرى بأنّ الأسماء توقيفية أي لا يصح خروج اسمٍ كونيٍ عن مرتبته.

وهو مشكك ذو مظاهر أو ذو مراتب

٦ ـ إنّ الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فهو فوق المقولة ليس بجوهر ولا عرض. وإنَّ هاهنا أشياءَ كثيرة كالماهيات البسيطة غير داخلة تحت المقولات العشر. ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر لأن المراد من حصر الأشياء فيها أنّ كل ما من الأشياء له حدٌّ نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات، والبسائط ليس لها حدّ.

وإذا كان الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فالأشياء كلّها هالكة مضمحلّة فانية في الوجود، فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو

أعلى شهدالله أنه لا إله إلا هو.

٧ ـ الماهيات عارضة للوجودات في المواطن، ومحفوظة في أنحاء الوجودات. مثلاً الجوهر معنى واحد، وماهية واحدة له أطوار من الوجود والظهور، وأنحاء من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص مالا يترتب على غيره؛ وكذلك لغيره من ماهية واحدة ومفهوم واحد، فالاختلاف بين الموجود العيني وبين الموجود الذهني بالوجود دون الماهية. ومثل الأبدان الطولية التي لكل واحد من أفراد الإنسان بحسب نشئاته، أي البدن المحشور يوم النشور هو عين البدن الموجود في دارالغرور إلاّ أن التفاوت بين تلك الأبدان بالكمال والنقص فافهم.

وإنكار بعض الناس الوجود الذهني ليس إلاّ لِعدم إدراكهم فهم هذا الاصل الحكيم.

٨ ـ الصور العلمية من حيث إنها محاكية عن خارجها فهي وجودات ذهنية، وأما من حيث إن تلك الصور متحدة بالنفس اتحاد المدرَك بمدرِكه فهي من هذه الحيثية جواهر مجرَّدة خارجية وصور علمية وراءَ المادة ليست بذهنية؛ فكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لا تجاهَ النفس الناطقة، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخَارجية.

٩ ـ مدار الإشكالات على الوجود الذهني أنما هو على انسحاب آثار الماهية التي لوجودها الخارجي إلى وجودها الذهني

أيضاً؛ ولمّا دريت أن الماهيات في أنحاء الوجودات محفوظة، وهي عارضة للوجود في كل موطن بحسبه، علمت أن الآثار الخارجية مسلوبة عن الذهنية وبالعكس.

١٠ ـ حقيقة العلم مرجعها إلى الوجود به تنكشف الأشياء، وليس منحصراً في الكيفية النفسانية بل قديكون جوهراً قائماً بنفسه، بل يكون واجب الوجود كما في علمه تعالى؛ والكلام في الوجود الذهني في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية به تنكشف المعلومات، ولا شك أنه أمر حادث في أنفسنا عارض لها بعد مالم يكن، ومعلوم أنه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته فيكون كيفية نفسانية.

١١ ـ علم شيء بشيء على بعض الوجوه إما أن يكون المعلوم عين العالم مثل علم المجرد بذاته، سواء كان مجرداً من المادة أو منها و من الماهية أيضاً فالمعلوم بالذات هو العالم؛ وإما أن يكون المعلوم ارتسامياً والمعلومات الإرتسامية أوصاف ناعتية للعالم بها؛ وإما أن يكون العلم فعل العالم كالصور الخيالية مثلاً فانها من منشئات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله المبدع إياه، فاقرأوراقه.

١٢ ـ إن ماتستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء ليس إلاّ أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها وماهياتها لا بهوياتها وشخصياتها وإلا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً عينيا فلم يكن نحواً آخر من الوجود؛ فالمعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها أي

ليس ذلك المفهوم الذي هو بالحمل الأولي الذاتي من مقولة المعلوم الخارجي فرداً من أفراد تلك المقولة. مثلاً إن مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته، ولوكان ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفس الجوهر لكان ذلك الفرد مركباً من الجوهر وشيء آخر يتقوم به كما أن كل فرد كذلك فلم يكن مافرضناه جوهراً مطلقا فليس ذلك المفهوم من الجوهر فرداً لنفسه.

١٣ ـ الماهيات والأعيان الثابتة والصور العلمية بمعنى واحد؛ والأولى اصطلاح فلسفي، والثانية اصطلاح عرفاني، والثالثة سائرة في ألسنة الفريقين. ووصف الأعيان بالثابتة للتميز بين الصور العلمية وبين الأعيان الخارجية فقط. فنقش الفرس مثلاً على الجدار ليس ماهيته وصورته العلمية.

١٤ ـ يعبّر عن العوالم العالية والدانية بالأذهان العالية والسافلة قبال الأذهان الآدميين، فيقال مثلاً تحقق الكلمات النورية الوجودية في الأذهان العالية حكمها كذا، وفي الأذهان السافلة حكمها كذا.

١٥ ـ أدلة الوجود الذهني دالة على أن صور المعلومات أي ماهياتها بأنفسها حاصلة في الذهن لا أشباحها ونقوشها. والشبح يغاير ذاالشبح في الماهية كنقش الفرس على الجدار، على أن المعدوم لا شبح له والعلم حاصل به كقولك اجتماع النقيضين محال. ومن المفاسد العظيمة على القول بالشبح لزوم كون العلوم جهالات. إلا أن يقال إن القائلين بالأشباح لمّا رأوا أن ماهيات الأشياء لم تظهر عنها آثارها الخارجية ولم تصدر عنها أحكامها

العينية في الذهن أطلقوا عليها لفظ الأشباح توسعاً.

١٦ ـ الحمل إما ذاتي أولي، أوشائع صناعي. والثاني يسمّى بالحمل المتعارف والحمل العرضى أيضاً. فالمحمول إن كان نفس مفهوم الموضوع ذاتاً وماهية فالحمل ذاتي أولي، وإلاّ فشائع صناعي. فالأول يعني به أن الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس ماهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الإتحاد في الوجود كما يقتصر عليه في الثاني أي الإتحاد بين الشيئين في الصناعي في الوجود دون المفهوم. فيصدق معنى على نفسه بأحد الحملين، ويكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي واللاشيء ونحوهما. ولهذا اعتبر في التناقض وحدة الحمل أيضاً من جملة الوحدات أي الشروط الثمانية.

١٧ ـ القضايا الحملية إمّا حمليات بتّية، وإما حمليات غير بتّية. والبتية هي قضايا لايكون الحكم فيها على المأخوذ بتقديرمّا بأن يكون التقدير من تتمة الموضوع؛ وأما الحمليات التي حكمها مأخوذ بذلك التقدير فغير بتية. وحيث إن التقدير من تتمة الموضوع تتميز الحمليات الغير البتية من القضايا الشرطية.

١٨ ـ السبب الأقوى في تعذّر الإحاطة العلمية بالحق سبحانه عدم المناسبة بين مالا يتناهى وبين المتناهي.

١٩ ـ الباري تعالى خلق النفس الناطقة الإنسانية مثالاً له ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً: فهي تنشئ إبداعاً وتكويناً كبارئها فتبارك اللّه أحسن الخالقين، وذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر لا تأخذه سنة

ولا نوم، وذات مملكة شبيهة بمملكته تخلق ماتشاء وتختار ماتريد، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

٢٠ ـ كل صورة صادرة عن فاعلها شأن من شئونه، ولاإضافة بينهما إشراقية لأن قيام المعلول بعلته ربط محض. وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالّاً فيه وصفاً له كحصول جميع الموجودات للباري وارتباطها به؛ فقس على هذا منشئات النفس وحصولها.

٢١ ـ العقل لايدرك الجزئيات، بمعنى أنه لا يدركها من غير استعانة بآلة إدراكية، وإلاّ فلايدرك الكليات والجزئيات إلاّ النفس الناطقة.

٢٢ ـ عدم ترتب الآثار الخارجية على الوجودات الذهنية أي الصور العلمية لايوجب كونها أضعف من الوجودات الخارجية مطلقاً، وذلك لأن العلم يصير عن جوهر النفس والنفس فوق الطبيعة.

٢٣ ـ النفس بإعداد قواها ترتبط بالخارج ثم تنشئ مثل الصور الخارجية بقدرتها الملكوتية باذن فاطرها. ويعبّر عن ذلك الإرتباط بالموافاة أي النفس توافي بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ماهو مسانخ لتلك القوة ثم تنشيء وتوجد مثاله في صقع ذاتها، وتلك الصور ـ كما دريت ـ أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا انّها حالّة فيها بل بينها وبين النفس إضافة إشراقية.

٢٤ ـ النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية والخيالية مظهرة على هيئة اسم الفاعل أي إنها مبدعها ومخترعها باذن بارئها. وأما بالقياس إلى الصور العقلية فمظهر على هيئة اسم المكان أي النفس عند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتاً عقليةً مجردة بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الإبداع. هذا عند ابتداء السلوك، وبعد الاستكمال يمكن أن ترى أرباب الأنواع أي المثل الإلهية في موطن ذاتها. وإن شئت قلت ببيان آخر وعبارة أخرى:

الإحساس أنما يحصل بأن تفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل، وأما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس إلا بالقوة. والكلام في كون هذه الصورة حساً وحاسّةً ومحسوسةً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلة ومعقولة. وعلى هذا القياس الكلام في التخيل. وهذا لاينافي ما تقدم من أن النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية مبدعة. هذا كله في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية، وأما حال النفس بالقياس إلى الصور العقلية فلما تقدم من أنها مظهر على هيئة اسم المكان. فما ذهب اليه أهل الحكمة الذائعة من أن حصول الصور العلمية للنفس من تجريد النفس و تقشيرها الأشياء الخارجية فليس بصواب.

٢٥ ـ إدراك النفس حقائق الأشياء أهو على سبيل الرشح، أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذات

النفس، أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدء الفعّال، أو من جهة فنائها في ذات الحق ومشاهدتها في صقع الربوبية؟ والنفس لضعف بصرها العقلي لتعلقها بهذا العالم لايتسيّر لها مشاهدة تامة إياها ولذا يأتي الإبهام والعموم والكلية كابصارنا شخصاً في هواء مغبّر من بُعدٍ فنحتمل أن يكون ذاوذا.

٢٦ ـ المتخيل والمحسوس من شئون الطبائع الكلية العقلية لمادريت من أن الوجود ذو مظاهر أو ذو مراتب، ولمّا كانت النفس مظهراً لتلك الطبائع ومصدراً للحسية والخيالية صح أن يقال: الطبائع العقلية إذا كانت مقيدة بالكلية والمعقولية فالنفس مظهر لها؛ وإذا تعينت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس مصدر لها. ثم إذا اشتدّت عين التخيل صارت متحدة مع عين الحسّ كما في الآخرة، وعليه تبتنى أحوال المعاد الجسماني.

٢٧ ـ مقسم التصور والتصديق هوالعلم الحصولي، ويعبّر عنه بالإرتسامي أيضاً، فيقال العلم إما تصور أو تصديق. وأما العلم الحضوري كعلم المجرد بذاته وأفعاله فهو أرفع من أن يكون من أقسامه، وإن كان تعريف العلم بوجه يعم الجميع.

٢٨ ـ العلم الحصولي عندالمشاء والمتكلمة هوالصور العلمية التي من تجريد النفس وتقشيرها الأشياء الخارجية سواء كانت تلك الصور عقلية أودونها، والحق أنه علم النفس بالأشياء الخارجة عنها بالموافاة والإنشاء على ما دريت.

٢٩ ـ العلم يتعلق بالمجرد لا بالمادي المحفوف بالقوة والإستعداد.

٣٠ ـ الصورة الحاصلة من الشيء علم، و وجود ذهني من مقولة المعلوم وليس فرداً من أفراد تلك المقولة، وكيف بالعرض، وكيف بالذات وخارج عن المقولات؛ كل واحد منها باعتبار.

أي باعتبار أنها نحو وجود حاصل للنفس صورة علمية وكيف نفساني بالذات.

وباعتبار كونها حاكية عن خارجها وجود ذهني من مقولة المعلوم بالحمل الأولي الذاتي.

وباعتبار الحمل الشائع كيف ذهني بالعرض ينتهى إلى الكيف بالذات أي إلى تلك الصورة العلمية.

وباعتبار أن العلم مرجعه إلى نحو من الوجود خارج عن المقولات.

وباعتبار أنها ليست مندرجة تحت مقولتها بمعنى كونها فرداً لها خارج عن المقولات أيضاً. ولكنّ كون الصورة العلمية كيفاً حقيقة لا يخلو من دغدغة فتدبر في ان وجودها في نفسها و وجودها للنفس واحد، فالصور العلمية كيفيات على سبيل التشبيه.

٣١ ـ النفس تدرك الماهية عارية عن أنحاء وجوداتها مطلقا، ثم تحكم عليها بما هي قمينة به. والغرض الأهم من الحدود الإطلاع على الذاتيات لا الإمتياز عن جميع ماعداً المحدود فقط.

٣٢ ـ وجود عالم المثال المنفصل حق لاريب فيه، وهو برزخ بين المفارقات وبين المقارنات. والأشباح المثالية فيه لها نحو تجرد برزخي، وهي مُثُل معلقة قبال المُثُل الكلية التي هي أرباب الأنواع.

والكونان أي العالم وآدم متطابقان، فكل واحد منهما على التثليث؛ والنفس تستدل بإدراك ذاتها على عالم المفارقات، وبإدراك قواها الباطنة على عالم المثال المنفصل، وبإدراك قواها الظاهرة ومحالّها على المقارنات.

والقوة الخيالية جبلت للمحاكاة، وهي شأن من شئون النفس جوهر مجرد عن البدن وقواه تجرداً برزخياً مثالياً، فالخيال مثال عالم المثال. والصور الخيالية هي الأشباح المثالية بإنشاء النفس لا كما ذهب إليه الشيخ الإشراقي «من أنها متقررة في المثال المنفصل، والنفس بإعداد قواها ترتبط بذلك العلم وترى تلك الصور فيه» وإلا لزم أن تكون تصرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وماتعبث به من الصور والأشكال القبيحة وأضغاث الأحلام وهي من أجل شيطنة القوة المتخيلة ودعاباتها أيضاً ونحوها متقررة دائمة في ذلك العالم مع أنها مخالفة لفعل الحكيم تعالى شأنه.

واعلم أن نسبة خيال الإنسان المقيّد إلى عالم المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرَّعت.

٣٣ ـ الفرق بين الذهول والنسيان أن للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فإن النفس مفتقرة فيه إلى ذلك أو ماهو بمنزلته كالعلامات الدالة.

٣٤ ـ الإدراك هو اتحاد جوهر المدرك بمدركه مطلقاً، فالنفس ليست محلاً للعلم، واطلاق الظرف عليها غير صحيح، وآلات

الحسّ والخيال كالمرائي والمظاهر للعلوم الحسية والخيالية لا محالّ ومواضع لها. وظن القوم أن وجود الصور المعقولة مثلاً في النفس كوجود الأعراض في محالّها، فوقعوا في إشكالات لا تفصّى لهم عنها.

٣٥ ـ ذكروا في إثبات الوجود الذهني حججاً:

منها أنا نتصور ممتنعاً كاجتماع النقيضين ونحوه من الأشياء التي لاوجود لها في العين، والمتصور متميز عن باقي الممتنعات فله نحو من الوجود، وإذليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنا نحكم على تلك الأشياء بأحكام ثبوتية، وقاعدة الفرعية تستلزم ثبوت الموضوع، وإذليس في الخارج ففي الذهن.

ومنها أنا نأخذ من الأشخاص المختلفة شخصاً أو نوعاً، معنىً واحداً كلياً ينطبق عليها، و وجوده من هذه الجهة في الذهن فقط.

ومنها أنا نتصور الأمور الإنتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على أشياء، وثبوتها في الخارج محال فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن كل فاعل يفعل لغاية فلها نحو من التقرر، فلوكان في العين لزم تحصيل الحاصل، فهي موجودة في الذهن.

ومنها أن الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبب للتحريكات والتأثيرات الخارجية، كما عالج محمدبن زكريا الرازي المتطبب منصوربن نوح الساماني وقد حكى تفصيل الواقعة الملاجلال الدين الدواني في كتابه «اخلاق جلالى».

ومنها وهي من الواردات التي رزقنابها ـ أن طالب كل شيء يتصور ذلك الشيء أولاً إجمالاً لأن طلب المجهول المطلق محال فله نحو من الثبوت وإذليس في الخارج ففي الذهن.

٣٦ ـ قد تقدم أن المحاكاة معتبرة في الوجود الذهني، والأدلّة السبعة المذكورة دالة على اثبات الصور العلمية فقط لا على محاكاتها، لكن لماكان المحاكاة متفرعة على تلك الصور، أطلق على تلك الأدلّة أدلة الوجود الذهني إطلاق اسم المسبب على سببه.

٣٧ ـ ماتقدم من الأدلّة على إثبات الوجود الذهني فغير واحدة منها، بل كل واحدة منها دالة على تجرد النفس الناطقة أيضاً.

٣٨ ـ المعدوم قسمان: ممكن وجوده، وممتنع مطلقاً. والأول له نحو وجود في مباديه العالية، والكامل إذا شاء أن علمه علمه قبل نزوله في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب، فيصح العلم بالمعدوم الذي له مطابَق. وأما العلم بالمعدومات الصرفة فيعرف بما تقدم من اختلاف الحملين و تقسيم القضايا الحملية بالبتية والغير البتية.

٣٩ ـ المثلث على سطح مستو فانّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وأما على الكرة فأعظم منهما بل تنتهي إلى ثلاث قوائم.

٤٠ ـ الحكم في القضية المحصورة على وجه يسري إلى الأفراد أي موضوعها عنوان و مرآة إلى الخارج بخلاف الطبيعية. ولامنافاة بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين الكثيرين. وإن شئت قلت: موضوع المحصورة كأنّه برزخ بين الكثرة المحضة

التفصيلية وبين الوحدة التي في موضوع الطبيعيّة.

٤١ ـ اتصاف وجود واحد عددي بالأضداد يدل على وجوده الكلّي والسعيّ كما أن كلَّ واحدٍ من أرباب الأنواع كذلك. وما نقل الشيخ الرئيس في رسالة من أنه «صادف بمدينة همذان شيخاً كبيراً غزير المحاسن وافرالعلوم متقناً في العلوم الحكمية والشريعة السمعية فاستأنس واستطاب مجاورته ...» فذلك العالم الكبير كان قائلاً بالمثل الإلهية أي بأرباب الأنواع. قال العارف الخرّاز: إن اللّه لايعرف إلاّ بجمعه بين الأضداد.

٤٢ ـ الوجود الصمدي ملك، وصفاته وأسمائه جنوده، فأين نزل نزلوا معه، وأين دار داروا معه. فالعشق سارٍ في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم، وكذلك الحيوة، والشعور وسائر الصفات.

٤٣ ـ ذكروا إشكالات على الوجود الذهني:

منها أن الصورة العلمية كيف نفساني وهو عرض، فعلمنا بالجوهر إن لم يكن جوهراً كان جهلاً، وإن كان جوهراً كان شيء واحد جوهراً وعرضاً.

ومنها أن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة، والصورة العلمية كيف نفساني، فيلزم اجتماع ماعدا الكيف من المقولات مع الكيف ـ أي لزم كون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين ومجنساً بجنسين في مرتبة ذات واحدة بحسب ذاته.

ومنها أنا إذا تصورنا الأشياء العظيمة كالجبال والبحار لزم

انطباع الكبير في الصغير .

ومنها أن الأشياء لوكان لها وجود ذهني لزم أن يكون لكل نوع منها فرد شخصي مجرد .

ومنها أن الذهن عند تصور الحرارة والبرودة يلزم أن يصير حاراً و بارداً ، وهكذا الكلام عند تصور غيرهما .

ومنها أن الذهن موجود خارجي فيلزم أن يكون الأمور الذهنية خارجيةً .

ومنها أن الممتنعات لزم أن يكون لها أفراد في الذهن ، والممتنع ممتنع مطلقاً .

ولا يخفى عليك الجواب عن كل واحد منها بما أهديناه اليك من اختلاف الحملين ، واتحاد المدرك بمدركه ، وكون النفس مصدرا ومظهراً ، وعدم كون النفس محلاً للصور المدركة مطلقا ، وعدم كون المعقولات الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفراداً لها ، وكون القوة الخيالية ومنشئاتها مجردةً ، وعدم المنافاة بين التشخص العقلي وبين الكلية والإشتراك ، وكون الوجودين العيني والذهني متأصلين ، وأنّ للماهية الواحدة أطواراً من الوجود ، وكون القضايا الحملية بتية وغير بتية ، ونحوها . واللّه سبحانَه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب .

٤٤ ـ وأما جواب القوم عن تلك الإشكالات فأنكر الفخر الرازي الوجود الذهني ، وجعل العلم مجرد الإضافة بين العالم والمعلوم .

وجوّز السيد السند انقلاب الماهية، وجعل الصور العلمية كلّها من مقولة الكيف لاغير بالانقلاب، ماعدا الكيف.

وزعم الملا جلال الدين الدواني أن اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فأنكر كونَ العلم كيفيّة نفسانيةً بل جعله أمراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات، وأنّ العلم بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير أن يكون له وجود في نفسه.

وذهب القائلون بالأشباح إلى أن الموجود في الأذهان ليس حقائق المعلومات حتى تلزم المحاذير.

وذهب الفاضل القوشجي إلى الفرق بين الحاصل في الذهن وبين القائم به.

والكل كماترى. ولكن الحق أن القوشجي ناظر إلى اختلاف الحملين، وأن القول بالأشباح هو ما حققه صاحب الشوارق.

وفي الكتب جواب آخر أيضاً وهو الفرق بين الوجودين العيني والظلّي ولا تترتب على الذهني آثار العيني. ولكنه صرف تبدل الألفاظ كما لا يخفي.

٤٥ـ لايخفي عليك ما في القول بالانقلاب من الاعتراضات الواردة. نعم لوكان قائله قائلاً بأصالة الوجود لكان لما اختاره وجه وجيه لأن الوجود هو مصحّح الهوية وجهة وحدة الماهيات ومقول بالتشكيك، لكنه اعتباري محض عند القائل بالإنقلاب وللماهية أصالة عنده وهي ليست إلا مثار الاختلاف والبينونة، فأنّى للماهية ذلك العرض العريض؟ ثم إن قوله في الانقلاب مشابه

القول بإعادة المعدوم.

٤٦ ـ كأنّ نظري السيد والدواني في الوجود الذهني متعاكسان لأن السيد قائل بأن الصور العلمية كلّها كيف، إلاّ أن ماسوى الكيف كيف بالإنقلاب، والكيف كيف بلا انقلاب؛ وأما الدواني فينكركون الصور العلمية كيفاً سوى العلم بالصورة الكيفيّة فانها كيف.

٤٧ ـ ذهب الفخر الرازي في شرحه على الاشارات وفي موضع من المباحث المشرقية إلى أن العلم والإدراك والشعور حالة إضافية لا توجد إلا عندوجود المضافين؛ وفي موضع آخر من المباحث إلى أن العلم حقيقته ليست مجرد إضافة بل العلم صفة حقيقية.

٤٨ـ ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء، وكذا كون الشيء في الحركة، وكون الحركة في الشيء، وكون الشيء في الخارج، فان اطلاق كلمة في في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك اللفظي، أو في الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، وأمافي ماورائهما فعلى نحو التوسع والمجاز.

٤٩ ـ هبوط بعض الطبيعيات إلى السفل، وكذا صعود بعضها إلى العلو لايدل على أن الطبائع لها قوى ذات شعورمّا تطلب به غاياتها كأينٍ مّا مثلاً، لأن الهبوط والصعود باقتضاء جاذبة الأرض. نعم اقتضائها هبوطها وصعودها لاينافي الحكم الحكيم بأنّ العشق والشعور والإرادة ونحوها من الصفات الكمالية على حفظ مراتبها

شدةً وضعفاً لا تنفك عن الوجود بحسب مراتبه فانه ملك وهي جنوده يدورون معه حيثما دار .

قد تمّت الرسالة، وحصل الفراغ من تصنيفها وتنميقها ليلة الأحد الرابعة من شهر صفر من سنة ١٤١١هـق= ١٣٦٩/٦/٤ هـش . دعويهم فيها سبحانك اللّهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم أن الحمد للّه رب العالمين .

قم ـ حسن حسن زاده الآملي .

الفهارس

١ ـ الآيات الكريمة

٢ ـ الأحاديث الشريفة

٣ـ الأعلام

٤ ـ الكتب والرسائل